

प्रकाशक-

आचार्य श्री आत्माराम जैन प्रकाशन समिति
जैन स्थानक, लुधियाना ।

प्रथम प्रवेश	१०००
वीर सम्बत्	२४८५
विक्रम सम्बत्	२०१५
मूल्य	१६ ७५न.पै.

मुद्रक-

जैन प्रिंटिंग प्रैस

प्रो० मा० किशन चन्द जैन एण्ड सन्ज ह्यालकोटी
हजारी रोड लुधियाना ।

किस को ?

जिन की अध्यात्म साधना,
तथा आदर्श ज्ञान-आराधना
के अनुपम प्रकाश को पाकर,
मैं अपनी जीवन - यात्रा में,
चलता चला आ रहा हूँ ।

उन परम श्रेष्ठ आचार्य-संभ्राट् गुरुदेव
पूज्य श्री आत्मा राम जी महाराज
के पवित्र चरण-कमलों में

स वि न य

स भ क्ति

स म पि त

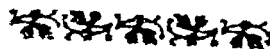
ज्ञान मुनि

इस पुस्तक में प्रयुक्त की गई ग्रन्थों की सूची—

- | | | |
|----|----------------------|--|
| १ | अमोलक मूर्ति रत्नाकर | कल्याण ऋषि जी महाराज |
| २ | अहिंसा दर्शन | उपाध्याय कवि श्री अमर
चन्द्र जी महाराज |
| ३ | आचाराग सूत्र | सन्तबाल |
| ४ | आचाराग सूत्र [सटीक] | मुनि श्री सीभाग्य मल जी
महाराज |
| ५ | आत्मरहस्य | रत्नलाल जैन |
| ६ | इञ्जील [वाईबल] | |
| ७ | ऐतिहासिक नोध | मोती लाल वाड़ी शाह |
| ८ | कवीर वाणी | |
| ९ | कल्पसूत्र | हिन्दी |
| १० | गणधर-वाद | प० दलसुख भालवणिया |
| ११ | गहरे पानी पैठ | श्री अयोध्याप्रसाद गोयलीय |
| १२ | गौतम कुलक | |
| १३ | चन्द्र ज्योति | जीवन-चरित्र महासती श्री
चन्द्रा जी महाराज |
| १४ | जैनतत्त्वादर्ग | श्री विजयानन्द सूरि |
| १५ | जैन तत्त्व प्रकाश | पूज्य श्री अमोलक ऋषि जी
महाराज |
| १६ | जैनत्व की भांकी | उपाध्याय कवि अमर चन्द्र |

- १७ जैनदर्शन
 १८ जैन दर्शन
 १९ " "
- २० जैनदर्शन मे श्वेताम्बर तेरहपन्थ
 २१ जैन धर्म
 २२ जैनधर्म
 २३ जैनशासन
 २४ जैन सिद्धात बोल संग्रह ८ भाग
 २५ तत्त्वनिर्णय प्रसाद
 २६ तत्त्वार्थ सूत्र
 २७ दशवंकालिक सूत्र
- २८ दिगम्बर मत समीक्षा
 २९ दीघ-निकाय
 ३० नयवाद
 ३१ निर्ग्रथ प्रवचन
 ३२ प्रश्न प्रकाश
 ३३ भगवती सूत्र हिन्दी
 ३४ भगवद्गीता
 ३५ भगवान महावीर [उर्दू]
- जी महाराज
 मुनि न्याय विजय जी
 पं० महेन्द्र कुमार दर्शना-
 चार्य
 डा० मोहनलाल मेहता,
 एम. ए.
- श्री सुशील मुनि जी
 कैलाश चन्द्र जी
 सुमेरु चन्द्र जी
 भैरोदान सेठिया बोकानेर
 श्री विजयानन्द सूरि
 पण्डित सुखलाल जी
 आचार्य पूज्य श्री आत्मा
 राम जी महाराज
 मुनि मिश्रीमल जी महाराज
 अनुवादक राहुल साकृत्यायन
 श्री फूलचन्द्र जी म०, श्रमण
 जैनदिवाकर श्री चौथमल जी
 महाराज
 मुनि धनराज जी
 मदन कुमार मेहता
 श्री काशीराम चावला

- ३६ भ्रमविध्वंसन श्री जयाचार्य
- ३७ भारतीय संस्कृति की दो धाराएं श्री इन्द्रचन्द्र शास्त्री
- ३८ मुखवस्त्रिका सिद्धि श्री रत्न लाल ढोशी
- ३९ शास्त्रार्थ नामा शास्त्रार्थ-महारथी गणी श्री उदयचन्द्र जी महाराज
- ४० शृङ्गार शतक [भर्तृहरि]
- ४१ श्रमण भगवान महावीर श्री कल्याण विजय जी
- ४२ श्रमण सूत्र उपाध्याय कवि श्री अमर चन्द्र जी महाराज
- ४३ श्रावक धर्म महासती श्री उज्ज्वल कुमारी जी महाराज
- ४४ श्रीमद्भीषण के विचार रत्न श्री चन्द रामपुरिया
- ४५ सिक्खशास्त्र (गुरु ग्रन्थ साहिब)
- ४६ स्थानकवासी आचार्य पूज्य श्री आत्माराम जी महाराज
- ४७ स्थानकवासी और तेरहपन्थि-
यो में अंतर
- ४८ स्थानांग सूत्र
- ४९ स्याद्वाद-मंजरी अनुवादक श्री जंगदीश चन्द्र जैन, एम. ए पी. एच. डी. स्थानकवासी जैन काङ्ग्रेस द्वारा प्रकाशित
- ५० स्वर्ण जयन्ती ग्रन्थ भारतीय ज्ञानपीठ कांशी
- ५१ ज्ञान गंगा



धन्यवाद

“प्रश्नों के उत्तर” के प्रकाशन में जिन जिन दानी महानुभावों ने दान देने की कृपालुता की है। उन दानी सज्जनों के शुभ नाम इस प्रकार हैं—

श्री वस्तीमल नवरत्न जी मूथा	गाधी चौक, रायचूर
श्री त्रिलोक चन्द जी लोहटिया	घुरी मण्डी
श्री हंस राज जी लोहटिया	घुरी मण्डी
श्री दुर्गादास जी वजाज	घुरी मण्डी
श्री अमर चन्द जी लोहटिया	”
श्री रव्वी राम जी वजाज	घुरी मण्डी
श्री पन्ना लाल जी जैन संकटरी जैन	सभा घुरी मण्डी
चौधरी देसराज जी वजाज	घुरी मण्डी
चौधरी वारूमल जी जैन वजाज	घुरी मण्डी
श्री रामनाथ सीता राम जी	घुरी मण्डी
श्री मती वदाम वाई धनी वाई	रायचूर
श्री हेमराज गिरधारी मल जी	कलकत्ता
श्री शादी राम श्याम लाल जैन	नाभा
श्री बाबू राम ज्ञान चन्द जैन	नाभा
श्री नौराता राम जी जैन जैन वूट हाऊस,	नाभा
श्री गुलाव चन्द पूनम चन्द धूपिया	झालेवाड़
श्री तेजपाल जी जैन हकीम भाईरूपा (भटिण्डा)	
श्री जसराज मोहन लाल जी	
श्री गुलाव चन्द चौथ मल जी	
श्री बलीराम जी लोहटिया,	मालेरकोटला

श्री कावली राम केसरी चन्द्र जी मानेरकोटला

श्री बदरी दास जी

”

श्री रामदास वाला मल जैन

घन के स्वामी तो लाखों मिल जाते हैं पर घन का सदुपयोग करने वाले, उसे आध्यात्मिक साहित्य के प्रकाश में लगाने वाले विरले होते हैं। वस्तुतः ममता का परित्याग करना बड़ा कठन कार्य माना गया है। कोई भाग्यशाली जीव ही यह पुनीत कार्य कर सकता है। ऐम ही भाग्यशाली दानी सज्जनों की कृपा से हम यह नूतन प्रकाशन करने में सफल हो सके हैं।

मैं समिति को ग़ौर से इन दानों सज्जनों का धन्यवाद करता हूँ और आशा करता हूँ कि आप सब भविष्य में भी धार्मिक साहित्य के प्रकाशन के लिए सहयोग देते रहेंगे।

समाज के जितने धार्मिक कार्य हैं, वे सब सहयोग पर निर्भर हैं। बिना सहयोग के कोई समाज आगे नहीं बढ़ सकता। अतः सामाजिक उन्नति के लिए सहयोग देना अत्यावश्यक है। हमारे दानी सज्जनों से विनोत प्रार्थना है कि वे दान देते समय आचार्य श्री आत्माराम जैन प्रकाशन समिति, लुधियाना को सहयोग देने का अवश्य ध्यान रखें।

लुधियाना ।

पन्ना लाल जैन मंत्री

३० ५ ६२]

आचार्य श्री आत्माराम जैन प्रकाशन समिति

जैन स्थानक, लुधियाना ।



प्रकाशकोय

हम सहर्ष पाठको के कर-कमलो मे श्रद्धेय श्री ज्ञान मुनि जी महाराज कृत यह रचना प्रस्तुत कर रहे हैं। हर्ष की वास्तविकता तो विशेषकर इस लिए है कि इस पुस्तक का प्रकाशन हमारा प्रथम साहस है। ऐस०ऐस०जन विरादरो द्वारा निर्वाचित इस समिति को अभी दो मास ही हुए है कि इसने इतने अल्प समय मे यह अनुपम रत्न पाठको के समक्ष ला दिया है।

इस समिति का मूल उद्देश्य आचाय-सम्राट् पूज्य श्री आत्माराम जी महाराज द्वारा लिखित, अनुवादित तथा सम्पादित ग्रन्थो को पाठको के लिए प्रकाशित करना है। समिति का क्षेत्र इतना ही नही, अपितु विशाल है। यह समिति अन्य सुप्रसिद्ध मनोनीत लेखको की कृतियो को भी प्रकाशित सामग्री मे परिवर्तित करेगी। पाठक अनुमान लगा सकेगे कि हमारा व्येय तो मानव जाति के लिए साहित्य द्वारा ऐसा सुगम सुमार्ग प्रस्तुत करना है जिस पर चरने से मानव सुन्दर, सुखद और स्वस्थ जीवन व्यतीत कर सके।

प्रस्तुत पुस्तक “प्रश्नो के उत्तर” दो खण्डो मे है। जिसका प्रथम खण्ड आप की सेवा मे उपस्थित है। आचार्यदेव के सुशिष्य श्री ज्ञान मुनि जी महाराज ने इस पुस्तक मे समय-समय पर सामने आने वाले प्रश्नो को लिखकर उनके उत्तर तैयार किए हैं। आजके हिन्दी-युग मे ऐसीपुस्तक की महान आवश्यकता थी। असीम आभार की वात है कि मुनि श्री ने इस आवश्यकता को अपने अनवरत परिश्रम द्वारा पूरा किया है।

प्रधान— श्री आत्माराम जैन प्रकाशन समिति, लुधियाना।

अपनी बात

एक वार मुझे जण्डियाला गुरु (अमृतसर) जाने का अवसर मिला। वहाँ रात्रि को युवक-मण्डल को जैन-धर्म-सम्बन्धी जानकारी कराने का मौका भी प्राप्त हुआ। यह जानकारी प्रश्नोत्तर के रूप में चलती थी। कभी मैं स्वयं उनसे प्रश्न पूछता फिर उनको उनके उत्तर समझा देता, कभी वे मुझ में अपने प्रश्नों का समाधान मागते। इस प्रकार ज्ञान-वर्चा करने से बड़ा अच्छा हृत्विपूर्ण वातावरण बन जाता था। एक दिन एक युवक ने कहा कि इस प्रकार की ज्ञानवर्चा से जो हमें जानकारी प्राप्त होती है उसे चिरस्थायी बनाए रखने के लिए एक ऐसी पुस्तक होनी चाहिए, जिस में जैनधर्म-सम्बन्धी मोटे मोटे सभी प्रश्नों का समाधान किया गया हो और जिसके स्वाध्याय से हम, क्षेत्र में साधु मुनिराजों के विराजमान न होने पर भी ज्ञानवर्चा का लाभ प्राप्त कर सकें। मुझे भी उस युवक की बात पसन्द आई। मैंने भी सोचा कि साहित्य के बिना समाज का कभी विकास नहीं हो सकता, उस के सैद्धांतिक विचारों तथा आचारों को जनमानस तक पहुँचाने के लिए योग्य साहित्य की नितान्त आवश्यकता हुआ करती है। परिणामस्वरूप मैंने उस युवक को आश्वासन दिया और साधुभाषा में कहा कि मैं इस काम की पूर्ति के लिए यथाशक्य प्रयास करूँगा।

जण्डियाला से विहार होने पर अमृतसर, पट्टी, जीरा आदि क्षेत्रों में भ्रमण करते हुए अन्त में श्रद्धेय जैनधर्म-दिवाकर, आचार्य-सम्प्राट् गुरुदेव पूज्य श्री आत्माराम जी महाराज के चरणों में लुधियाना पहुँच गए और यही आचार्य श्री की सेवा में चातुर्मास हो गया। जण्डियाला की बात मुझे भूली नहीं थी और लुधियाना आने पर तो उस में और

भी दृढ़ता आ गई। अन्त में, मैंने जैनधर्म-दिवाकर आचार्य-सम्राट् पूज्य गुरुदेव श्री के चरणों का आश्रय ले कर इस काम को चालू कर दिया। और लगभग सात महीनों में एक पुस्तक तैयार कर ली। जो "प्रश्नों के उत्तर" इस नाम से आप के सामने है। इस पुस्तक में जैन-धर्म-सम्बन्धी प्रश्नों के उत्तर लिखे गए हैं। पहले प्रश्न और फिर उस का उत्तर, इस पद्धति से इसकी रचना की गई है। इसलिए इस पुस्तक का "प्रश्नों के उत्तर" यह अन्वर्थ नामकरण किया गया है।

प्रस्तुत पुस्तक दो खण्डों में विभक्त है। पहले खण्ड में दार्शनिक एवं तात्त्विक चर्चा और द्वितीय खण्ड में धार्मिक एवं सैद्धांतिक विचार चर्चा है। प्रत्येक खण्ड में नव-नव अध्याय हैं। इस तरह पूरी पुस्तक में निम्न १८ अध्याय हैं—

- | | |
|-----------------------------|-------------------------------------|
| १ जैनधर्म | २ तत्त्व-मीमांसा |
| ३ बन्ध-मोक्ष मोमांसा | ४ जैनधर्म का अनादित्व |
| ५ आस्तिक-नास्तिक समीक्षा | ६ ईश्वर-मीमांसा |
| ७ जैनधर्म और वैदिक धर्म | ८ जैनधर्म और बौद्धधर्म |
| ९ जैनधर्म और चार्वाक | १० सप्त-कुव्यसन-परित्याग |
| ११ आगार धर्म | १२ अनगार धर्म |
| १३ चौबीस तीर्थंकर | १४ स्थानकवासी और अन्य जैन सम्प्रदाए |
| १५ जैनपर्व | १६ भाव पूजा |
| १७ जैनधर्म और विश्व समस्याए | १८ लोक स्वरूप |

इस पुस्तक के उक्त अध्यायों में जिन बातों का विवेचन दिया गया है, उनको सकलित करने में मुझे अनेकों ग्रन्थों और पुस्तकों को देखना पड़ा है। उन सब का नामनिर्देश इसी पुस्तक में अन्यत्र किया जा रहा है। मैंने इन ग्रन्थों और पुस्तकों के कही भाव लिए हैं कहीं

ज्यों की त्यो पकितयां उठाई है । वस्तुतः इन्ही पुस्तको के सहयोग से मैं इस पुस्तक की रचना कर सका हूँ । अतः मैं इन ग्रन्थों और पुस्तकों के लेखक महानुभावों का हृदय से आभार मानता हूँ । जिनके सतत परिश्रम से लिखी पुस्तको का सहयोग पा कर मैं अपने मनोरथ को मूर्तरूप देने में सफल हो सका हूँ । मैं हृदय से उनका अपने को आभारी पाता हूँ ।

इस पुस्तक के दूसरे खण्ड के एक अध्याय में आपको विशेष रूप से स्थानकवासी परंपरा द्वारा मान्य दृष्टि का परिचय मिलेगा । इस अध्याय में यह दृष्टि जान बूझ कर रखी गई है । इस अध्याय को लिखने का मेरा उद्देश्य केवल स्थानकवासी युवकों, युवतियों को स्थानकवासी परंपरा की मान्यताओं और शिक्षाओं से शिक्षित करना है । इसलिए इस पुस्तक में साम्प्रदायिकता की भावना देख कर चौंकने की आवश्यकता नहीं है । अपनी मान्यताओं तथा मर्यादाओं से अपने सामाजिक लोगों को परिचित कराना मेरी दृष्टि में कोई बुराई नही है ।

इस पुस्तक की प्रसं कापो बनाने में धर्मोपदेष्टा श्रद्धेय महासती श्री चन्दा जी महाराज को सुयोग्य शिष्यानुशिष्याए विदुषो महासती श्री लज्जावती जी महाराज तथा तपस्विनी श्री सौभाग्यवती जी महाराज की शिष्याए श्री सीता जी महाराज, श्री कौशल्या जी महाराज, श्री महेन्द्रा जी महाराज इन पूज्य साध्वियों का प्रयाप्त सहयोग प्राप्त रहा है । इनमें भी श्री महेन्द्रा जी महाराज का सहयोग चिरस्मरणीय रहेगा, जो अस्वस्थ होते हुए भी इस कार्य में आशातीत अपना सहयोग देती रहो हैं । मैं इस महासती-मण्डल का हृदय से आभारी हूँ ।

इस पुस्तक के सम्पादक हमारे मान्य लेखक पण्डित मुनि श्री समदर्शी जी हैं । श्री समदर्शी जी के पास बनारस में मैंने सामग्री भेज

दी थी, वही से उन्होंने इस कार्य को चालू कर दिया था। समदर्शी जी की सम्पादन कला की विशेषता के सम्बन्ध में मैं क्या कहूँ ? सक्षेप में इतना ही निवेदन किए देता हूँ कि समदर्शी जी की लेखनी का स्पर्श पा कर प्रश्नों के उत्तर इस पुस्तक का कायाकल्प हो ही गया है। श्री सम-दर्शी जी के इस प्रेम भरे श्रम के लिए मैं इनका आभारी हूँ।

अन्त में, मैं परम श्रद्धेय जैनधर्म-दिवाकर आचार्य-सम्राट् गुरुदेव पूज्य श्री आत्माराम जी महाराज के पावन चरणों का आभार मानता हूँ। क्योंकि इन्हीं के परम प्रताप से, तथा कृपाभाव से ही मैं इस पुस्तक को लिखने की क्षमता प्राप्त कर सका हूँ। जैनदर्शन एक अथाह सागर है, जिसका किनारा प्राप्त करना मेरे जैसे अल्प-बुद्धि के वश की बात नहीं है। तथापि मैं इस पुस्तक में जैनधर्म के सम्बन्ध में जो कुछ लिख सका हूँ, उस के पीछे मेरे धर्माचार्य आचार्यसम्राट् पूज्य गुरुदेव श्री आत्माराम जी महाराज का प्रबल अनुग्रह ही काम कर रहा है। मेरा अपना इसमें कुछ नहीं है। इसके मूल स्रोत तो श्रद्धेय गुरुदेव आचार्य-सम्राट् ही हैं।

-ज्ञान मुनि



मेरी दृष्टि में—

ले०—पंस्कृत-प्राकृत-विशारद पण्डित श्री हेमचन्द्र जी म०

“प्रश्नों के उत्तर” नामक ग्रन्थ को मैंने ध्यानपूर्वक पढ़ा है। मैं अपने अध्ययन के आधार पर निःसन्देह यह कह सकता हूँ कि प्रश्नोत्तर के रूप में यह बहुत उपयोगी बहुमूल्य ग्रन्थ लिखा गया है। इसके प्रारम्भ में पवित्रनाम ‘जैन’ शब्द की व्युत्पत्ति दी गई है। इस के ७,८ पृष्ठों पर धर्म की परिभाषा का बहुत ही सुन्दर वर्णन किया गया है। स्याद्वाद और सपनभंगी जैसे गहन विषय का इस में सरल किन्तु तात्त्विक विवेचन किया गया है। जैन दर्शन में नयवाद का जो मविस्तृत एवं स्वतन्त्र प्रतिपादन पाया जाता है, वह जैनेतर दर्शनो में प्रायः समुपलब्ध नहीं है। इस नयवाद का भी इस विशालकाय ग्रन्थ में बहुत सुन्दर संकलन किया गया है। जैन सिद्धान्त के प्राणभूत नव तत्त्वों और आठ कर्मों का उपयोगो वर्णन भी इस में उपलब्ध है।

अनन्त की अनन्तता को समझाने के लिए इस ग्रन्थ के ८८ और ८९ पृष्ठ पर गणित का एक अद्भुत उदाहरण प्रस्तुत किया गया है, जो पाठकों के लिए पुनः पुनः मननीय है।

ईश्वर जगत्कर्ता एवं कर्म-फल-प्रदाता है या नहीं? इस प्रकार की ईश्वर-सम्बन्धी अनेक शंकाएँ जनसाधारण और विद्वानों के मस्तिष्क में चक्कर काटती रहती हैं। इस ग्रन्थ के सम्पूर्ण छठे अध्याय में ईश्वर विषयक अनेक शंकाओं का जो सरल और मार्मिक समाधान किया गया है, उसके लिए लेखक मुनि महोदय धन्यवादाहर्ह है।

यह ग्रन्थ बड़े परिश्रम से लिखा गया है। पाठक इसके अध्ययन,

चिन्तन और मनन से लेखक के परिश्रम को सफल करे, यही मेरी हार्दिक कामना है।

इम अत्युत्तम एव अत्युपयोगी ग्रन्थ के लेखक श्री ज्ञान मुनि जो को मैं अनेकश. धन्यवाद देता हू।

× × × ×

मैंने जो समझा—

ले०— जैनभूषण, पञ्जाब केसरी श्री विमल मुनि जी म०

मनुष्य का मास्तेपक कुछ ऐसे विशिष्ट तत्त्वों का सम्मिश्रण है, जिनके आचार पर वह प्रत्येक समस्या का समाधान मागता है, समस्या का समाधान प्राप्त करना ही वह अपना ध्येय समझता है। जब तक समस्या का समाधान नहीं होता तब तक उसे सन्तोष नहीं होता। आज हमारे सामने जितने भी शास्त्र, सूत्र, स्मृतियाँ हैं, वे सब मनुष्य की इसी समाधान-वृत्ति का सत्परिणाम हैं।

आज विज्ञान का युग है। आज किसी भी तथ्य को स्वीकार करने से पूर्व मनुष्य उसको विज्ञान की कसौटी पर खरा देखना चाहता है। यही कारण है आज ऐसा क्यों है ? यह सब से पहले पूछा जाता है। प्रश्न मानो तूफान का रूप लेकर मनुष्य के सामने आ खड़े होते हैं। इनका समाधान प्राप्त किये बिना मानव हृदय शांति एव स्वस्थ नहीं हो पाता।

‘प्रश्नों के उत्तर’ में प्रश्नों का समाधान किया गया है। अनेक-विध तथ्यों को लेकर जो प्रश्न सामने आते हैं, उनको सगृहीत करके फिर उनका इस पुस्तक में समाधान कर रखा है। मैंने इस पुस्तक का

विहंगम दृष्टि से देखा है, उसके आधार पर मैं कह सकता हूँ कि यह एक महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ है। जिस प्रकार एक रोगी व्यक्ति को इन्जेक्शन द्वारा शीघ्र लाभ होता है उसी तरह उलझे हुए मस्तिष्क को मुलभाने में यह ग्रन्थ इन्जेक्शन का काम करेगा। इसके अध्ययन से मनुष्य को शीघ्र ही आध्यात्मिक और मानसिक स्वास्थ्य प्राप्त हो सकेगा।

इस ग्रन्थ के दो खण्ड हैं। दोनों में ९, ९ अध्याय हैं। प्रत्येक अध्याय में स्वतन्त्र रूप से एक विषय को लेकर प्रकाश डाला गया है। इसमें भाव, भाषा और शैली को दृष्टि से सभी कुछ उत्तम है। यदि चिन्तन पूर्वक एक बार समस्त ग्रन्थ का अध्ययन कर लिया जाए तो मैं बिना सन्देह के कह सकता हूँ कि पाठक को जैन धर्म के मूलभूत सिद्धांतों को सन्तोषजनक ढंग से जाना जायगा, और जैन धर्म के मन्तव्यों को लेकर उसके हृदय में जो आशाएँ चक्र काटती हैं, वे सब एकदम गान्त हो जाएगी।

इस पुस्तक के लेखक मेरे मित्र श्रेष्ठ श्री ज्ञान मुनि जी महाराज हैं। महाराज जी ने बड़े गम्भीर चिन्तन-मनन के साथ इसे लिखा है और हमें अधिक से अधिक प्रामाणिक तथा हितावह बनाने के लिए इन्होंने पूर्ण प्रयास किया है। मुझे पूर्ण विश्वास है कि आध्यात्मिकता को छाया तले रहने वाले सहृदय जिज्ञासु इससे अवश्य लाभ उठावेंगे।



प्रश्नों के उत्तर

[प्रथम खण्ड]

विषयानुक्रमशिका

जैन धर्म=प्रथम अध्याय

विषय	पृष्ठ	विषय	पृष्ठ
जैन शब्द का अर्थ	१	जिन, जैनसमाज का अर्थ	२
जैन हिन्दू है या नहीं?	३	जैनधर्म का अर्थ	५
धर्म की परिभाषा	७	दर्शन चारित्र का अंतर	९
स्याद्वाद या अनेकातवाद	१३	विभज्यवाद अनेकातवाद	१७
एकातवाद और अनेका- न्तवाद	२१	स्याद्वाद और सप्तभगी	२३
आक्षेप और समाधान	२७	राजनैतिक सघर्षों का	३९
विचारको की दृष्टि में	४२	समाधान-स्याद्वाद	
स्याद्वाद		नयवाद	४५
नय और प्रमाण	४५	द्रव्य और पर्याय	४६
द्रव्य और प्रदेश	४८	व्यवहार और निश्चय	४९
नय के भेद	५०	नैगम नय	५१
सग्रह नय	५३	व्यवहार नय	५४
ऋजुसूत्र नय	५५	शब्द नय	५६

समभिरुद्ध नय	५७	एवभूत नय	५८
सप्त नयो का पारस्परिक सम्बन्ध	५९	स्याद्वाद और नयवाद का सम्बन्ध	६०

तत्त्व मीमांसा=द्वितीय अध्याय

तत्त्व कितने हैं ?	६१	आत्म मीमांसा	६२
भूतवादी	६७	प्राणात्मवादी	६८
मनोमय आत्मा	६९	उपनिषदों का आत्मवाद	७३
		एव तथागत बुद्ध का अनात्मवाद	
दार्शनिकों का आत्मवाद	७८	आत्मा एक है या अनेक?	७९
वेदांत में विचार-भेद	८०		
[शंकर का मायावाद]		सत्योपाधिवाद	८१
विशिष्टाद्वैतवाद	८१	द्वैताद्वैत-भेदाभेदवाद	८२
भेदवाद	८२	अविभागाद्वैतवाद	८३
शैवमत	८३	जैनो का द्वैतवाद	८४
जीव एक है, अनेक हैं यह कैसे ?	८६	आत्मा का परिमाण	९०
जीव नित्यानित्य है, सांख्य का कूटस्थवाद	९३	नैयायिक वैशेषिकों का नित्यवाद	९४
दोहों का अनित्यवाद	९४	वेदान्त का परिणामी नित्यवाद	९५
आत्मा का कर्तृत्ववाद	९७		
और भोक्तृत्ववाद		दार्शनिकों की मान्यता	९८
अजीव-मीमांसा	११५	धर्म और अधर्म द्रव्य	११५

आकाश द्रव्य	११९	पुद्गल द्रव्य	१२३
वैशेषिक दर्शन की	१२९	स्कन्ध की उत्पत्ति	१३१
पदार्थ मान्यता		श्वेताम्बर परम्परा	१३४
दिगम्बर परम्परा	१३४	शब्द	१३६
बन्ध	१३७	सौक्ष्म्य	१३८
स्थूल्य	१३८	सस्थान	१३८
भेद	१३९	तम	१३९
छाया, प्रातप और	१३९	कालद्रव्य	१४१
उद्योत			

बन्ध-मोक्ष-मीमांसा=तृतीय अध्याय

जीव और कर्म सबध	१४३	पुण्यतत्त्व	१४४
क्यो और उसका अत			
कैसे होगा ?			
पापतत्त्व	१४८	आस्रवतत्त्व	१५०
सम्बर तत्त्व	१५२	बन्ध तत्त्व	१५३
कर्मविचार का मूल	१५४	कालवाद	१५७
स्वभाव	१५८	यदृच्छावाद	१५९
नियतिवाद	१५९	अज्ञानवाद	१६१
त्रैनो का समन्वयवाद	१६२	कर्म का स्वरूप	१६२
नैयायिक, वैशेषिक और	१६४		
जैन			
योगदर्शन और जैन	१६६	साख्य और जैन	१६७
बौद्ध दर्शन	१६९	भीमासक दर्शन	१७०
कर्म के भेद	१७०	कर्म की मूल और उत्तर	१७२
		प्रकृतिया	

ज्ञानावरणीय कर्म	१७२	दर्शनावरणीय कर्म	१७३
वेदनीय कर्म	१७३	मोहनीय कर्म	१७३
आयु कर्म	१७४	नाम कर्म	१७६
गोत्र कर्म	१७७	अन्तराय कर्म	१७७
प्रकृतियों का बन्ध	१७८	कर्मबन्ध का कारण	१७८
कर्मफल का स्थान	१८२	परिणाम और प्रकृति का सम्बन्ध	१८४
सामूहिक बन्ध का कारण	१८६	बन्ध और विपाक की प्रक्रिया	१८७
आत्मा और कर्म का सम्बन्ध	१९०	अमूर्त आत्मा पर मूर्त कर्म का प्रभाव कैसे?	१९०
कर्म स्वयं फलप्रदाता है	१९३	परमाणुओं का वैचित्र्य	१९४
कर्मों की विभिन्न अवस्थाएँ	१९६	बन्ध	१९६
सत्ता	१९६	उद्वर्तन और अपवर्तन	१९७
सक्रमण	१९७	उदय	१९८
उदीरणा	१९८	उपशमन	१९९
निवृत्ति	१९९	निकाञ्चित	१९९
कर्मफल का सविभाग	२००	निर्जरा तत्त्व	२०२
मोक्ष तत्त्व	२०७	मोक्ष शाश्वत है	२०७

जैनधर्म का अनादित्व=चतुर्थ अध्याय

जैनधर्म के उद्भव,	२१०	जैनधर्म प्राचीन है या अर्वाचीन ?	२१०
संस्थापक मन्मथी प्रश्न			
जैनधर्म बौद्धमत की	२२२	'हिन्दी साहित्य का	२२६

शाखा नहीं

आलोचनात्मक इतिहास'
की भ्रान्ति

जनवर्म के धारक राजा २३०
मी हैं

आस्तिक नास्तिक समीक्षा=पंचम अध्याय

आस्तिक-नास्तिक शब्द २३३
का व्याकरणसम्मत अर्थ
आस्तिक, नास्तिक की २३८
मूल परिभाषा में परि-
वर्तन का कारण

जैनदर्शन नास्तिकदर्शन २३५
है या आस्तिक दर्शन ?

ईश्वर मीमांसा=षष्ठम अध्याय

ईश्वर के सम्बन्ध में २४७
दार्शनिकों की मान्यता
ईश्वर को जगत्कर्ता २५२
मानना चाहिए?
प्रत्येक कार्य ईश्वरेच्छा २५८
से होता है, यह सत्य है?
ईश्वर को कर्म-फल- २६३
प्रदाता मानना चाहिए?
ईश्वर के भजन की क्या २७६
आवश्यकता है ?
ईश्वर एक है या अनेक? २८३

जैनदर्शन को अनीश्वर २४९
वादी क्यों कहा जाता है?
ससार किसी की रचना २५४
है? रचयिता कौन है ?
ईश्वर को भाग्य का वि- २५९
धाता मानना चाहिए?
कर्म का फल कौन देता २७२
है ?
ईश्वर अवतार धारण २७९
करता है?

जैनधर्म और वैदिकधर्म =सप्तम अध्याय

जनधर्म और वैदिकधर्म २८४

अहिंसा २८९

में आचार विचारगत
मतभेद-

स्वावलम्बन	२९३	साम्यवाद	२९४
वेदों की पौरुषेयता	२९७	ईश्वर का अकर्तृत्व	३०१
जगत की महाप्रलय नहीं होती	३०२	श्राद्ध की अर्थार्थता	३०७
अपुत्रस्य गतिर्नास्ति	३११	मनुष्य सर्वज्ञ हो सकता है	३१३
मुक्ति से जीव वापिस नहीं आता	३१५	कर्मवाद	३१९
हृदय का परिवर्तन	३२०	मृतक की गति	३२०

जैन धर्म और बौद्ध धर्म=अष्टम अध्याय

जैनधर्म और बौद्धधर्म	३२४	जैन और बौद्ध दोनों	३२४
समकालीन हैं		धर्मों में कौन प्राचीन - ?	
जैनदर्शन और बौद्ध	३२६	बौद्ध दर्शन	३३०
दर्शन में दार्शनिक अंतर			
जैन दर्शन	३३७	जैनधर्म और बौद्धधर्म	३४४
जैन धर्म और बौद्धधर्म	३४५	में समानता	
में भिन्नता			

जैनदर्शन और चार्वाक दर्शन=नवम अध्याय

चार्वाक और जैन दर्शन	३५०	चार्वाक दर्शन	३५९
में अन्तर			
जैन दर्शन	३५३		



प्रश्नों के उत्तर

[प्रथम खण्ड]

प्रश्नों के उत्तर

★ जैन - धर्म ★

प्रथम अध्याय

प्रश्न— 'जैन' शब्द का शाब्दिक अर्थ क्या है ?

उत्तर— 'जैन' जिन शब्द से निष्पन्न होता है। 'जिन' शब्द जि = जये घातु से बना है। अर्थात् जो जीतता है, विजय प्राप्त करता है, वह जिन है और उस विजेता का उपासक जैन कहलाता है।

प्रश्न— क्या जिन भी दूसरे पर विजय प्राप्त करता है ? उस के भी कोई शत्रु है ?

उत्तर— हाँ, जिन एक महान् विजेता है। वह अपने असाधारण शत्रुओं को परास्त कर के जगन्नाथ बनता है। परन्तु, उस की यह विजय किसी मानव पर नहीं होती। वह किसी इन्सान को नहीं पछाड़ता। उसका सघर्ष किसी जीवधारी से नहीं, राग-द्वेष से, काम-क्रोध से, मनोविकारों से होता है। वह अनन्त काल से ससार चक्र में परिभ्रमण

‡ जि जये, जयतीति जिन, जिनो देवताऽस्य इति जैन ।

‡ It is also applicable to all those men and women who have conquered their lower nature & who have by means of a thorough victory over all attachments and anti-pathies realised the Highest.

Dr. Radha Krishnan, Indian Philosophy 1, P.286.

कराने वाले, नरक के महागर्त में गिराने वाले राग - द्वेष को परास्त करता है। वस्तुतः राग-द्वेष ही आत्मा के असली शत्रु है §। मानव-मानव में शत्रुता का भाव पैदा करने वाले ये ही हैं। इन्हीं के कारण मनुष्य बाह्य शत्रुओं की कल्पना करता है, एक इन्सान दूसरे इन्सान को अपना दुश्मन समझने लगता है।

राग और द्वेष मानव-मन के विकारी भाव हैं। मन पसन्द वस्तु पर मोह या आसक्ति को राग और नापसन्द वस्तु से नफरत, घृणा एवं तिरस्कार करने की वृत्ति को द्वेष कहते हैं।

राग और द्वेष ही ससार परिभ्रमण के मूल कारण हैं। इनसे मन में मोह जागता है। मोह से कर्म का बन्ध होता है। कर्म-बन्ध ही जन्म-मरण का मूल कारण है। और जन्म-मरण ही वास्तविक दुःख है। अस्तु, राग-द्वेष ही दुःख-दैन्य के मूल कारण और आत्म-विकास के प्रतिबन्धक हैं। इन अन्तरंग महाशत्रुओं को जीतने वाले महा-पुरुष को जिन कहते हैं।

प्रश्न— जिन कौन होते हैं?

उत्तर— जिन किसी व्यक्ति-विशेष का नाम नहीं है। न उस पर किसी सम्प्रदाय, धर्म, पथ या मजहब का ही आधिपत्य है। जितने देश, जाति, पंथ, मजहब, रंग एवं वर्गभेद के खूटों से बंधा हुआ नहीं होता, भगवान् महावीर के शब्दों में, राग-द्वेष पर विजय प्राप्त करने वाला प्रत्येक मानव जिन बन सकता है—चाहे वह किसी जाति का हो, किसी देश का हो, किसी पथ का हो, किसी लिंग में हो, किसी वेश-भूषा में

§ रागो य दोसो वि य कम्मवीर्ये, कम्म च मोहप्पभन वयति ।

कम्म च जाइमरणस्स मूल, दुक्ख च जाइमरण वयति ॥

हो । राग-द्वेष, काम-क्रोध, मोह-माया आदि मनोविकारो का उन्मूलन करने वाला जिन होता है । जिसे सर्वज्ञ, वीतराग, अर्हन्त, परमात्मा, तीर्थंकर आदि अनेक नामों से स्मरण किया जाता है ।

प्रश्न— 'जैन समाज' किसे कहते हैं?

उत्तर— इस वाक्य में जैन + समाज दो शब्द हैं । जैन उस व्यक्ति को कहते हैं - जो जिन का उपासक है । समाज का अर्थ है-व्यक्तियों का समुदाय । अस्तु, जिन भगवान् के उपासक व्यक्तियों, या यों कहिए जिनत्व को साधना के पथ पर गतिशील व्यक्तियों के समूह को जैन-समाज कहते हैं । जैन कोई जाति नहीं, समाज है, धर्म है । किसी भी जाति का, रंग का, देश का व्यक्ति जैन बन सकता है । भगवान् महावीर के शासन में सभी जाति के मुनि एवं गृहस्थ सम्मिलित थे । भगवान् महावीर स्वयं क्षत्रिय थे, गौतम स्वामी ब्राह्मण थे, जम्बू स्वामी वैश्य थे और हरिकेगी मुनि चाण्डाल (हरिजन) थे । सद्गृहस्था में गकटाल पुत्र कुम्हार थे, आनन्द पटेल (जाट) थे और सुलसा वढई जाति की थी । सब के साथ समान व्यवहार होता था, घृणा एवं तिरस्कार की भावना नहीं थी । काश! आज के जैन जातिगत सहिष्णुता को कायम रख सकते, तो जैनधर्म उन्नति के शिखर से कभी नहीं गिर पाता ।

प्रश्न— जैन हिन्दू हैं या नहीं ?

उत्तर— यह एक महत्वपूर्ण प्रश्न है, जिसपर हमें जरा गहराई से सो.

११ प्रकार के सिद्ध होते हैं, १-तीर्थ-सिद्धा, २-अतीर्थ-सिद्धा, ३-तीर्थंकर-सिद्धा, ४-अतीर्थंकर-सिद्धा, ५-स्वयंबुद्ध-सिद्धा, ६-प्रत्येक-बुद्ध-सिद्धा, ७-बुद्ध-बोधित-सिद्धा, ८-स्वर्लिंग (जैन मुनि वेश में) सिद्धा, ९-अन्य-लिंग-सिद्धा (जैनेतर सन्यासियों के वेश में), १०-गृह-लिंग-सिद्धा (गृहस्थ के वेश में), ११-स्त्रीलिंग सिद्धा १२-पुरुषलिंग सिद्धा, १३-ननु मर्कलिंग सिद्धा, १४-एकसिद्धा, १५-अनक सिद्धा ।

चना-विचारना एवं समझना है। आज अनेकों व्यक्ति जैनों को हिन्दू-धर्म के अन्तर्गत समझने की भूल कर बैठते हैं। जनगणना के समय का मेरा निजी अनुभव है कि कई अधिकारी धर्म के खाने में जैन-धर्मावलम्बी को हिन्दूधर्म में लिख लेते थे। कई बार कहने पर भी वे सरलता से समझ ही नहीं पाते थे कि जैन धर्म हिन्दूधर्म से अलग धर्म है। इससे भी अधिक दुःख हमें यह जान कर हुआ कि कई जैन अपने आप को हिन्दू लिखाते थे। यह उनके अज्ञान का परिचायक ही है। मैं इस प्रकरण में इस प्रश्न पर ज़रा स्पष्टता से प्रकाश डालने का प्रयत्न करूँगा कि जैन हिन्दू है या उनसे भिन्न ?

हिन्दू शब्द के आज तीन अर्थ हमारे सामने हैं। एक भौगोलिक, दूसरा धार्मिक एवं तीसरा राष्ट्रीय। भौगोलिक दृष्टि से सिन्धु नदी के इस और बसने वाले लोग सिन्धु कहलाते थे। जब फारसी इधर आए तो वे उन्हें हिन्दू कहने लगे। क्योंकि फारसी में 'स' का उच्चारण 'ह' होता है। इस से पहले पहल सिन्धु नदी के मैदान में बसने वाले लोगों के लिए हिन्दू शब्द का प्रयोग शुरू हुआ और धीरे-धीरे सारे भारतीयों के लिए इसका प्रयोग होने लगा। इसी के आधार पर भारत को भी हिन्दुस्तान के नाम से पुकारने लगे।

कुछकाल के बाद वैदिक परंपरा ने हिन्दू शब्द को अपना लिया। फलतः वैदिक परंपरा मान्य क्रियाकाण्ड करने वाले व्यक्ति को हिन्दू कहने लगे। इस तरह हिन्दू शब्द एक सम्प्रदाय-विशेष के लिए प्रयुक्त होने लगा।

जब देश में राष्ट्रीयता का विकास हुआ तो उस के साथ-साथ हिन्दू शब्द के अर्थ का भी विस्तार हो गया। राष्ट्रीय दृष्टि से हिन्दू वह है, जो हिन्दुस्तान को अपनी मातृभूमि मानता है, जो राष्ट्र के प्रति इमानदार है और अपना राष्ट्रीय दायित्व निभाता है।

भौगोलिक एवं राष्ट्रीय परिभाषा के अनुसार जैन भी हिन्दू है।

वे भारत के निवासी हैं, भारत को अपना देश मानते हैं और राष्ट्र-हित के लिए अपनी सेवाएँ देते रहे हैं और दे रहे हैं।

हिन्दू शब्द का जब "वैदिक धर्मावलम्बी" अर्थ किया जाता है, तब जैन अपने आपको हिन्दू नहीं समझते। धर्म के सबंध में अब यह भ्रम दूर हो गया है कि जैनधर्म वैदिक धर्म या किसी अन्य धर्म की शाखा नहीं है। वह वैदिकधर्म से भिन्न एक स्वतंत्र और मौलिक धर्म है। उसका धार्मिक आचार-विचार वैदिक आचार-विचार से सर्वथा भिन्न है। अतः धार्मिक दृष्टि से जैन जैन हैं, हिन्दू (वैदिक) नहीं।

वास्तव में हिन्दू एक जाति (राष्ट्रीय जाति) है, न कि धर्म। राष्ट्र के दुर्भाग्य से कुछ लोगो ने हिन्दू शब्द को धर्म की साम्प्रदायिक कारा में कैद कर लिया। इस से राष्ट्र को समय-समय पर अनेको कठिनाईयो का सामना करना पडा। राष्ट्र के अन्य धर्म जैन, बौद्ध, सिक्ख, मुसलमान आदि जिन को वैदिक धर्म पर विश्वास नहीं था, अलग हो गए। इस से राष्ट्र की आंतरिक शक्ति कमजोर हो गई और वह परतंत्रता की बेड़ी में जकडा गया। समय ने करवट ली और देश में फिर से राष्ट्रीयता की भावना उद्बुद्ध हुई जिससे हिन्दू शब्द को सांप्रदायिकता की काल-कोठरी से मुक्त करके विशुद्ध राष्ट्रीय क्षेत्र में लाने का प्रयास किया जा रहा है। परिणामस्वरूप भारत में रहने वाला प्रत्येक व्यक्ति अपने आप को हिन्दू मानने में गौरव का अनुभव करने लगा है। सदियों से बिखरे मनके फिर से एक माला में इकट्ठे हो रहे हैं। यह राष्ट्र का सद्भाग्य ही है।

प्रश्न— जैन धर्म का क्या अर्थ है?

उत्तर— जैनधर्म का अर्थ समझने से पहले यह समझ लेना आवश्यक

*इस विषय पर आगे के पृष्ठों में विस्तार-पूर्वक विचार करेंगे।

होगा कि धर्म के उद्भव होने का क्या कारण रहा है? मनुष्य के सामने ऐसी कौनसी कठिन एव जटिल समस्याएँ आईं जिन्हें सुलभाने के लिए उसे धर्म का सहारा लेना पड़ा? ऐसी कौन सी परिस्थितियाँ उपस्थित हुईं जिनके कारण उसके मन में धर्म की प्रखर ज्योति उद्बुद्ध हुई?

कुछ विद्वानों का अभिमत है कि प्रकृति के अनोखे कार्यों को देख कर मनुष्य के मन में एक विचारणा प्रस्फुटित हुई और उसने चिन्तन का रूप लिया। चिन्तन को गहराई में गोता लगाते-लगाते उस की विचारधारा वहाँ जा पहुँची जिस के आगे तर्क एव बुद्धि को पहुँच नहीं थी। इसी चिन्तन-धारा में से धर्म की भावना का उद्भव हुआ। दूसरे विचारको-को यह कल्पना ठीक नहीं जचो। उन की विचार-धारा के अनुसार धर्म की उत्पत्ति मानव जीवन में आने वाले भय एव आकांक्षाओं के कारण हुई। कुछ विचारको ने केवल भय को ही धर्म का जनक माना। उनका विश्वास है कि भय ही एक ऐसा कारण था, जिस से बचने के लिए मनुष्य ने ईश्वर के अस्तित्व में विश्वास किया। कुछ चित्तको ने इस विचारधारा का खण्डन किया कि धर्म—आश्चर्य, भय एव आकांक्षाओं के कारण उत्पन्न हुआ है। हो सकता है उसने धर्म के प्रकाश में भय से बचने का मार्ग खोजा हो, परन्तु वह उस की उत्पत्ति का कारण नहीं हो सकता। धर्म की उत्पत्ति का कारण है— मानव जीवन में रही हुई नैतिकता की भावना।

विभिन्न विचारको ने धर्म की उत्पत्ति के संबंध में विभिन्न दृष्टियों से सोचा - विचारों है और भिन्न - भिन्न विचारों का समर्थन किया है। इन समस्त विचारधाराओं का विश्लेषण करने से यह स्पष्ट हो जाता है कि धर्म की उत्पत्ति का कारण प्रकृति की विचित्र

ता, आश्चर्य एव आकाक्षा नहीं है। यह माना जा सकता है कि मनुष्य की असहाय अवस्था के साथ भय का मिश्रण रहा हो। समस्त भारतीय चिंतन धारा ने धर्म की उत्पत्ति का मूल कारण दुःख माना है। जैन विचारको का भी यही अभिमत रहा है कि धर्म का उद्भव भव-भ्रमण के दुःखों से छुटकारा पाने के हेतु हुआ है। धर्म का महत्त्वपूर्ण कार्य मनुष्य को जन्म-मरण के दुःखों से मुक्त करना है।

दुःखों का मूल कारण राग-द्वेष है। राग-द्वेष कर्म के बीज हैं, कर्म मोह से उत्पन्न होते हैं। कर्म ही जन्म - मरण के मूल कारण हैं और जन्म-मरण ही दुःख है। अतः धर्म का मुख्य उद्देश्य है-राग-द्वेष को क्षय करना। इसलिए जो धर्म राग-द्वेष के क्षय करने का, काम-क्रोध को जीतने का, मोह अंधकार को हटाने का मार्ग बताता है, वह जैनधर्म है। अथवा यो कहिए कि राग - द्वेष विजेता जिन के द्वारा प्ररूपित धर्म जैनधर्म है।

प्रश्न- धर्म की परिभाषा क्या है ?

उत्तर- धर्म शब्द 'वृ' धारणे वातु से बना है। अतः धर्म का व्युत्पत्ति-मूलक अर्थ हुआ "धारणात् धर्मः" अर्थात् जो धारण किया जाय, वह धर्म है। जैनागमों में वस्तु के स्वभाव को भी धर्म कहा है §। प्रत्येक वस्तु का अपना स्वतंत्र स्वभाव होता है। वही स्वभाव उस का धर्म माना जाता है। जैसे—अग्नि का स्वभाव उष्ण है, पानी का स्वभाव शीतल है। अतः अग्नि का धर्म उष्णता है और पानी का धर्म शीतलता। अग्नि का सयोग पा कर पानी भी उष्ण हो जाता है। उस का स्पर्श उष्ण प्रतीत होता है। अधिक उष्ण हुआ तो हाथ आदि शरीर

†उत्तरा., अ. ३२, गा ७।

§वत्युमहावो धम्मो।

क अवयवों पर गिरने से उन्हें भी जला देता है । अग्नि के ससर्ग से इतनी विकृति आने पर भी वह अपने मूल स्वभाव को नहीं त्यागता । पानी चाहे जितना गर्म क्यों न हो आग पर डालने पर वह उसे बुझा देगा । गर्म होने पर भी आग को बुझाने का उसका स्वभाव नष्ट नहीं हुआ । इसी तरह आत्मा के अहिंसा, सयम, तप आदि गुणों को या निर्जा स्वभाव को भी धर्म माना है[‡]। इस के अतिरिक्त नियमोपनियम, विधि निषेध, विधान, परपरा, व्यवहार, आचरण, कर्त्तव्य, अधिकार, न्याय, सद्गुण, नैतिकता, क्रिया-काण्ड, सत्कर्म आदि अर्थों में धर्म का इस्तेमाल होता रहा है । वैदिक परम्परा में वेद-विहित विधि-विधान या क्रिया - काण्ड को धर्म माना गया है । बौद्ध परम्परा में धर्म का अर्थ वह नियम, विधान या तत्त्व है, जिस का बुद्ध प्रवर्तन करते हैं, जिसे धर्म-प्रवर्तन भी कहते हैं ।

इस तरह धर्म शब्द अनेक अर्थों में प्रयुक्त हुआ है । सभी विचारक अपनी-अपनी धारणा या मान्यता के अनुरूप विभिन्न स्थानों पर अनेक तरह से अर्थ करते हैं । अतः धर्म की कोई एक सर्व सम्मत व्याख्या उपलब्ध नहीं होती है । उस का ऐसा कोई लक्षण नहीं है, जो सभी परम्पराओं को मान्य हो । फिर भी हम इतना कह सकते हैं कि समस्त विचारक इस बात से सहमत हैं कि धर्म मानव विचार और आचार का आवश्यक अंग है । दोनों अंग जीवन विकास के लिए आवश्यक है । एक को हम अन्तरंग कहते हैं और दूसरे को बाह्य । अन्तरंग विचार प्रधान होता है और बाह्य चारित्र्य प्रधान । इसे हम दर्शन और चारित्र्य के नाम से भी जान सकते हैं ।

[‡] 'धम्मो मंगलमृक्किट्टं, अहिंसा संजमो तवो' । दशवैकालिक, अ. १, गा. १

प्रश्न— दर्शन और चारित्र में क्या अन्तर है? दोनों में समानता है या नहीं? है तो किस रूप में?

उत्तर— दर्शन और चारित्र में कितना साम्य है और कितना वैषम्य है? इसे समझने से पहले दर्शन और चारित्र के अर्थ को समझ लेना आवश्यक होगा। उसकी जानकारी के बिना दोनों का भेद और अभेद समझ में नहीं आ सकेगा। अतः पहले हम दोनों की परिभाषा पर विचार करेंगे।

दर्शन का शाब्दिक अर्थ होता है—दृष्टि। जिसे अंग्रेजी में विजिन (Vision) कहते हैं। यो तो प्रत्येक व्यक्ति देखता ही है। जिस व्यक्ति को आंखें मिली हैं, वह उसका उपयोग करता ही है। उनसे ससार के पदार्थों को देखता—परखता ही है। परन्तु हम यहाँ जिस 'दृष्टि' का प्रयोग कर रहे हैं, उसका अर्थ आंखों से देखना मात्र नहीं। जन-साधारण की दृष्टि में और 'दार्शनिक' की दृष्टि में अन्तर रहा हुआ है। दार्शनिक दृष्टि का उद्भव स्थान आंखें न होकर, बुद्धि है, विवेक है, तर्क है, विचार एवं चिन्तन-मनन है। सामान्य व्यक्ति जहाँ आंखों से देखता है, वहाँ दार्शनिक उसी पदार्थ को विचार और चिन्तन-मनन की अत-दृष्टि से देखता है। दूसरे शब्दों में यो कह सकते हैं कि साधारण दृष्टि बाह्य आंखों से काम लेती है और दार्शनिक दृष्टि अन्तर आंखों से अवलोकन करती है। विवेक, विचार, तर्क एवं चिन्तन - मनन इन आन्तरिक आंखों के ही पर्याय हैं।

प्रत्येक व्यक्ति अपने आस-पास के विविध पदार्थों को देखता है। वह अपने आप को सामाजिक प्राणी समझता है अतः वह अपने आप को दुनियावी पदार्थों से घिरा हुआ पाता है। वह ऐसा सोचता है कि इन चीजों से मेरा कोई न कोई सवध अवश्य जुड़ा हुआ

है। परन्तु मैं किस रूप में ससार के पदार्थों के साथ संबद्ध हूँ? जब मानव मन में यह जानने की जिज्ञासा उत्पन्न होती है, तब उम्र में विवेक जागृत होता है। उसकी बुद्धि कार्य में प्रवृत्त होती है, चिन्तन-मनन का प्रवाह प्रवहमान हो उठता है। इसी को दर्शन कहते हैं। दर्शन का मुख्य काम है जीवन और जगत का परिज्ञान करना। दार्शनिक जीवन और जगत को खण्डित नहीं देखता। वह दोनों के अखण्ड स्वरूप का अध्ययन करता है, चिन्तन - मनन एवं दर्शन करता है। वह अपनी बौद्धिक एवं वैचारिक शक्ति का उपयोग प्रत्येक तत्त्व की गहराई तक पहुँचने में करता है। उसका अन्वेषण समय या स्थान विशेष से बंधा हुआ नहीं होता है। सच्चा दार्शनिक सम्पूर्ण काल और सत्ता का द्रष्टा होता है। उसके सोचने-विचारने का क्षेत्र एवं चिन्तन-मनन की दृष्टि विशाल एवं विस्तृत होती है। इससे हम इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि ज्ञान की अपेक्षा दर्शन का क्षेत्र अधिक विस्तृत है। विचार-शक्ति की सभी शाखाएँ, ज्ञान-विज्ञान की सभी धाराएँ दर्शन के अन्तर्गत आ जाती हैं। वह ज्ञान की प्रत्येक धारा का चिन्तन-मनन एवं अवलोकन करता है। विश्व के सभी तत्त्वों का दर्शन करता है। इससे हमारे कहने का यह तात्पर्य नहीं है कि वह सारे विश्व को प्रत्यक्ष रूप से देखता है। जब हम यह कहते हैं कि दर्शन संपूर्ण विश्व का चिन्तन करता है, तब इस का अर्थ यह समझना चाहिए कि वह विश्व के मूलभूत सिद्धान्तों का, तत्त्वों का दर्शन करता है या जानकारी करता है। जगत के मूल में कौन सा तत्त्व काम कर रहा है? जीवन का उस के साथ क्या संबंध है? आध्यात्मिक और भौतिक तत्त्वों की सत्ता में क्या अन्तर है? दोनों में सामन्वस्य बैठ सकता है या नहीं? वास्तविक तत्त्व या सत्य की कसौटी क्या है? ज्ञान और बाह्य पदार्थ के बीच क्या संबंध है? इत्यादि तथ्यों का अन्वेषण करना दर्शन का मुख्य

प्रयोजन है। अन्वेषण का काम भौतिक विज्ञान भी करता है। परन्तु दर्शन की विशेषता यह है कि वह भौतिक विज्ञान की तरह केवल जगत का या पदार्थों (तत्त्वों) का विश्लेषण ही नहीं करता प्रत्युत उसकी उपयोगिता पर भी चिन्तन-मनन करता है, सोचता-विचारता है। उपयोगितावाद ही दर्शन की अपनी विशेषता है। इसी सूक्ष्म-वृक्ष के आधार पर वह जीवन के सही तथ्य को जानने-समझने की घोषणा करता है। यह नितान्त सत्य है कि जीवन और जगत का घनिष्ट सवध है। हम जीवन को जगत से सर्वथा पृथक् नहीं कर सकते, उसे एक दम झुठला नहीं सकते। अतः जगत के स्वरूप को समझने के पूर्व जीवन के स्वरूप को समझने की आवश्यकता है। जीवन की वास्तविकता को समझने वाला व्यक्ति जगत के सही स्वरूप का भी परिज्ञान कर लेता है, यह सहज समझ में आने वाला सत्य है।

चारित्र्य का सरल और सीधी भाषा में अर्थ होता है—आचरण। मनुष्य अपने विचारों के अनुरूप जो प्रवृत्ति करता है, उसे आचरण कहते हैं। साधारणतः प्रत्येक मनुष्य किसी-न किसी रूप में आचरण करता ही है। क्योंकि प्रवृत्ति जीवन का एक अंग है। उस का प्रवाह जीवन में सतत रूप से प्रवहमान रहता है। फिर भी सभी मनुष्यों के आचरण को चारित्र्य नहीं कहते। किसी भी कार्य में प्रवृत्त होने का नाम चारित्र्य नहीं है। चारित्र्य शब्द का प्रयोग हम उस आचरण या प्रवृत्ति के लिए करते हैं, जिससे आत्मा का अम्युदय होता हो या निश्चयस् (मुक्ति) की साधना सघती हो। अतः वे सारी प्रवृत्तियाँ चारित्र्य हैं, जो आध्यात्मिक प्रगति में सहायक हैं या यों कह सकते हैं कि वे सभी प्रवृत्तियाँ चारित्र्य हैं, जिनके द्वारा महापुरुषों ने मुक्ति को प्राप्त किया है या मुक्ति

के पथपर बढ़ने का मार्ग बताया है। इसके अतिरिक्त, सामाजिक नियमों की रीति-रिवाजों, परम्पराओं, विधि-विधानों एवं जीवन की नैतिकता को भी चारित्र्य या आचरण के नाम से पुकारते हैं। नैतिक जीवन से भटक जाने वाले व्यक्ति को आचार या चारित्र्य भ्रष्ट या भ्रष्टाचारी कहना बोलचाल की भाषा बन गई। इतनी लम्बी चर्चा के बाद हम इस निष्कर्ष पर पहुँचे कि जीवन को उन्नत बनाने वाली, ऊपर उठाने वाली प्रवृत्ति का नाम चारित्र्य है।

यह हम देख चुके हैं कि दर्शन और चारित्र्य पृथक्-पृथक् है। दोनों का विषय स्वतंत्र है। दोनों का कार्य क्षेत्र एक दूसरे से भिन्न है। दर्शन का क्षेत्र विचार प्रधान है और चारित्र्य का आचार प्रधान। दर्शन का काम पदार्थों के स्वरूप को जानना-समझना है। जीव और जगत के वास्तविक स्वरूप का परिज्ञान करना है। और चारित्र्य का काम निःश्रेयस् (मुक्ति) के मार्ग में प्रतिबन्धक प्रवृत्तियों का परित्याग करना तथा ससार के बन्धन से छुड़ाने वाली प्रवृत्तियों का आचरण करना है। इस दृष्टि से दर्शन और चारित्र्य दोनों का विषय भिन्न है। विषय की दृष्टि से भिन्न होते हुए भी दोनों का परस्पर घनिष्ठ संबंध है। दोनों एक दूसरे के सहयोगी हैं, परिपूरक हैं। चारित्र्य रूप धर्म मुक्ति का रास्ता है, परन्तु उस पथ पर गति करने के पहलें यह जानना भी अत्यावश्यक है कि ससार क्या है? कर्म क्या है? कर्मबन्ध का कारण क्या है तथा उस से छुटकारा पाने का उपाय क्या है? इन सब का परिज्ञान हुए बिना चारित्र्य का परिपालन करना कठिन ही नहीं, असंभव है। और ससार के पदार्थों एवं उसके स्वरूप का परिज्ञान करके उस से छुटकारा पाने हेतु चारित्र्य का पालन न हो तो उस ज्ञान या जानकारी मात्र से आत्मा का विकास होना भी असंभव है। अतः भगवान् महावीर की भाषा में सिर्फ पदार्थों की जानकारी कर लेने से भी मुक्ति नहीं होती और न केवल

चारित्र्य से ही मुक्ति की साधना संभव है । मुक्ति की प्राप्ति के लिए दोनों का समन्वय होना जरूरी है ‡ । क्योंकि दर्शन आख है तो चारित्र्य पैर है । दर्शन के अभाव में चारित्र्य गति तो कर सकेगा परन्तु दृष्टि का अभाव होने से वह सही एवं गलत मार्ग को नहीं समझ सकेगा । इससे वह गलत मार्ग पर भटक जायगा, नरक के गर्त में गिर जायगा । इसी तरह चारित्र्य के अभाव में दर्शन देख तो सकता है परन्तु गति नहीं कर सकता । वह मुक्ति पथ का अवलोकन करता है, पर पहुंच नहीं सकता । अपने लक्ष्य पर पहुंचने के लिए दोनों के समन्वय की आवश्यकता है । दर्शन से चारित्र्य निखरता है और चारित्र्य से दर्शन की प्रतिष्ठा है । अतः दोनों का संघर्ष सहज ही संभव में आ जाता है ।



स्याद्वाद या अनेकान्त

प्रश्न— जैन परंपरा में विचारों को अभिव्यक्त करने का, तत्त्व-निरूपण का क्या तरीका रहा है? कुछ दार्शनिकों ने एकान्त नित्यत्व की भाषा का प्रयोग किया है, तो कुछ विचारकों ने एकान्त अनित्यत्व की भाषा का सहारा लिया है, जैनों ने कौन सी भाषा में विश्लेषण किया है?

उत्तर— जैन विचारकों ने दुनिया के सभी पहलुओं पर गहराई से चिन्तन - मनन किया है । उन को तत्त्व-निरूपण की शैली अपूर्व रही है । जहां अन्य दार्शनिकों ने एकांगी दृष्टि से वस्तु के स्वरूप का चिन्तन - मनन एवं निरूपण किया, वहां जैनों ने अनेकांगी दृष्टि से

‡ ज्ञान-क्रियाभ्यां मोक्ष, या, सम्यदर्शनज्ञानचारित्र्याणि मोक्ष-मार्ग -

अवलोकन किया। भगवान् महावीर एवं उनके पूर्व में हुए अन्य सभी तीर्थंकरों ने वस्तु के स्वरूप का वर्णन एकांत दृष्टि में नहीं, प्रत्युत अनेकान्त दृष्टि में किया है। क्योंकि दुनिया में स्वतन्त्र प्रत्येक पदार्थ अनन्त गुण युक्त है। अतः उसके एक गुण को पकड़ कर अन्य गुणों की उपेक्षा करना वस्तु के यथार्थ स्वरूप को नहीं समझना है। उन के वास्तविक स्वरूप का परिज्ञान करने के लिए, प्रत्येक वस्तु में अन्तर्निहित अनेक गुणों का अवलोकन एवं प्रत्यक्षीकरण करने के लिए, अनेकान्त अर्थात् अनेक तरह से समझने की दृष्टि होनी चाहिए।

श्री भगवती सूत्र (विवाह-प्रजप्ति सूत्र) तथा कल्प सूत्र की टीका में वर्णन आता है कि भगवान् महावीर ने छद्मस्य अवस्था में (केवलज्ञान प्राप्त करने के पहले) १० स्वप्न देखे*। उन दस स्वप्नों में भगवान् महावीर ने एक विचित्र पक्ष युक्त कोयल का भी एक स्वप्न देखा §। उक्त स्वप्न के फल का वर्णन करते हुए आगम में बताया गया है कि भगवान् महावीर स्वपर मिद्धांत का प्रतिपादन करने वाले विचित्र द्वादशांग का उपदेश देंगे †। आगम के इन पृष्ठों का अनु-

* "समणे भगव महावीरे छउमत्य - कालियाए अनिमगाड्यनि उमे दम महामुविणे पामित्ता ण पटिवुद्धे ।"

— भगवती सूत्र (प वेचरदान दोसी) श १६, उ ६ पृष्ठ १३

§ "एग च ण मह चित्तविचित्तपक्कमं पुंसकोकिल — मुविणे पामित्ता णं पटिवुद्धे ।"

— भगवती सूत्र, वही

† "जण्ण समणे भगव महावीरे एग मह चित्तविचित्त-जाव-पटिवुद्धे तण्ण समणे भगव महावीरे विचित्त सममयपरसमइय दुवालमग-गणिपिडग आघवेति, पन्नवेति, परुवेति, दमेति, निदसेति, उवदंमेति ।"

— भगवती सूत्र, वही पृष्ठ १८

शीलन करने से यह स्पष्ट हो जाता है कि आगमकार ने कितने सुन्दर सरस और सरल ढंग से सिद्धांत का निरूपण किया है । चित्रविचित्र पख वाले पुसकोकिल का अर्थ स्याद्वाद या अनेकान्तवाद ही है । द्वादशाग सूत्रों में आदि से अन्त तक स्याद्वाद भाषा का ही प्रयोग हुआ है । भगवान् की वाणी एक वर्ण के पख वाली कोकिल के समान नहीं, चित्रविचित्र पख युक्त कोकिल की तरह है । जहां एक ही वर्ण के पख होते हैं वहां एकांत होता है और एकांतवाद वस्तु के वास्तविक स्वरूप का वर्णन करने में असमर्थ है, अतः भगवान् महावीर को एकान्त इष्ट नहीं था । दूसरी बात यह है कि वस्तु अनेक गुण युक्त है और उसके अनेक गुणों को एक दृष्टि से नहीं ग्रहितु अनेक अपेक्षाओं से ही जाना जा सकता है । वस्तु अनेक गुण युक्त है अतः उस को जानने वाला ज्ञान भी अनेक अपेक्षाओं से युक्त होता है । तीर्थंकर सर्वज्ञ बनने के बाद केवलज्ञान में दुनिया में स्थित सभी वस्तुओं को भली-भांति जानते-देखते हैं । अतः केवलज्ञान अनेकान्त या स्याद्वाद पूर्वक होता है और यह स्वप्न भी भगवान् ने केवलज्ञान होने के पूर्व ही देखा था । अस्तु, इस उदाहरण के द्वारा यह बताया गया है कि भगवान् महावीर ने तत्त्वों का निरूपण अनेकान्त दृष्टि से किया है ।

आगमों में जो त्रिपदी—उत्पाद, व्यय और ध्रौव्य का वर्णन आता है, यह अनेकान्तवाद ही है । ऐसा माना जाता है कि तीर्थंकरों को केवलज्ञान होने के बाद जब गणधर अपनी जकाओं का समाधान प्राप्त करके उनके पास दीक्षित होते हैं तब पहले उन्हें उक्त त्रिपदी का उपदेश देते हैं और उसी के आधार पर वे गणधर चौदह पूर्व का ज्ञान प्राप्त कर लेते हैं । अस्तु, चौदह पूर्व या यों कहिए ममस्त पदार्थों के ज्ञान का मूल त्रिपदी में सन्निहित है । भगवान् महावीर ने उसी का प्रतिपादन किया है । उन्होंने स्पष्ट शब्दों में कहा कि प्रत्येक द्रव्य

उत्पाद, व्यय और ध्रौव्य युक्त है। ससार में कोई भी द्रव्य (पदार्थ) ऐसा नहीं है कि जो एकान्त नित्य या एकान्त अनित्य हो। जहाँ नित्यता की प्रतीति होती है वहाँ अनित्यता की अनुभूति भी अवश्य होती है और जहाँ अनित्यता दिखाई देती है वहाँ नित्यता का भी अस्तित्व स्पष्ट परिलक्षित होता है। दोनों अवस्थाएँ सापेक्ष हैं। एक अनुभव में दूसरे अनुभव की प्रतीति अवश्य होती है। जब किसी द्रव्य में नित्यता की प्रतीति होती है तो उसी क्षण उसी पदार्थ में अनेक तरह की अनित्यता का भी अनुभव होता है। इसी तरह जब अनित्यता की प्रतीति होती है तब उसी समय उस पदार्थ में नित्यता की अनुभूति भी होती है। यही वस्तु की अनेकरूपता है। इसी अपेक्षा को ध्यान में रखकर द्रव्य पदार्थ को उत्पाद, व्यय और ध्रौव्य युक्त कहा है। जैसे स्वर्ण का कंकण बनाया और उस कंकण को तोड़ कर बटन बनाए। इस तरह हम देखते हैं कि स्त्र्ण की डली रूप का नाश हुआ और कंकण रूप का उत्पादन हुआ तथा फिर कंकण रूप नाश और बटन रूप का उत्पाद हुआ। इस प्रकार आकार-प्रकार बदलता रहा परन्तु उन सभी बदलने वाले आकारों में स्वर्ण का स्वर्णत्व कायम रहा, उसका नाश नहीं हुआ। अतः हम कह सकते हैं कि द्रव्य (स्वर्णत्व) की अपेक्षा से सोना नित्य है और कंकण आदि पर्यायों की अपेक्षा से अनित्य। इसी तरह संसार का प्रत्येक द्रव्य द्रव्यत्व रूप से नित्य है और पर्याय रूप से अनित्य। प्रत्येक द्रव्य की पुरातन पर्यायों का नाश होता है और नई पर्यायों का उत्पाद होता है और इस परिवर्तन की स्थिति में भी द्रव्य का नाश नहीं होता, उसका अपना स्वरूप सदा स्थित रहता है। अतः प्रत्येक द्रव्य नित्यानित्य है। कोई भी द्रव्य न एकान्त नित्य है और न एकान्त अनित्य।

विभज्यवाद और अनेकान्तवाद

तथागत बुद्ध ने भी अनेकान्त का सहारा लिया है। मज्झिमनिकाय में माणवक के - गृहस्थ आराधक होता है या नहीं? इस प्रश्न का उत्तर एकान्त हा या न के स्वर में न देकर इस प्रकार दिया है कि गृहस्थ भी यदि मिथ्यावादी है तो वह निर्वाणमार्ग का आराधक नहीं हो सकता और श्रमण भी यदि मिथ्यावादी है तो वह भी उस मार्ग की आराधना - साधना नहीं कर सकता। उभय साधक यदि सम्यक् प्रतिपत्तिसम्पन्न है तो दोनों आराधक हो सकते हैं। यद्वां बुद्ध ने अपने आप को विभज्यवादी कहा है। किसी प्रश्न का उत्तर इस प्रकार देना कि यह ऐसा ही है या ऐसा नहीं है, एकांगवाद है और बुद्ध को यह एकांगवाद इष्ट नहीं है। अतः उस ने माणवक के प्रश्न का उत्तर विभाजनपूर्वक दिया है।

भगवान् महावीर ने भी इस शब्द का प्रयोग किया है। श्रमण-निर्ग्रन्थ को कौसी भाषा बोलनी चाहिए; इसका उत्तर देते हुए कहा है कि श्रमण विभज्यवाद की भाषा बोले ‡। इस का अर्थ स्याद्वाद या अनेकान्तवाद किया है। इसे स्याद्वाद, अपेक्षावाद, अनेकान्तवाद और विभज्यवाद भी कहते हैं। सब का तात्पर्य यही है कि वस्तु सापेक्ष है, अतः प्रत्येक वस्तु को अपेक्षा से समझना चाहिए।

तथागत बुद्ध ने भी विभज्यवाद का उल्लेख किया है और भगवान् महावीर ने भी उसका उपदेश दिया है, फिर दोनों में अन्तर क्या रहा, यह प्रश्न उठना स्वाभाविक है? यह सत्य है कि तथागत बुद्ध ने कई प्रश्नों का उत्तर विभज्यवाद की भाषा में दिया है, परन्तु उन के

‡ "भिक्षू विभज्जवायं च वियागरेज्जा"

विभज्यवाद का उतना विस्तार नहीं हुआ जितना भगवान् महावीर के विभज्यवाद या स्याद्वाद का हुआ है। बुद्ध ने विभज्यवाद का प्रयोग सीमित दायरे में किया है, जबकि महावीर ने सभी प्रश्नों का उत्तर देते समय अनेकान्तवाद का प्रयोग किया है। तथागत बुद्ध और श्रमण भगवान् महावीर के विभज्यवाद सिद्धांत में यही अन्तर है कि एक सकुचित दायरे में ही रहे तो दूसरे ने उस का उपयोग, विस्तृत क्षेत्र में किया।

माणवक और बुद्ध की तरह भगवान् महावीर के साथ गौतम, जयन्ती, जमाली, खडक, गांगेय अनंगार आदि कई श्रमण एवं गृहस्थों के प्रश्नोत्तर हुए हैं। भगवती सूत्र इन प्रश्नोत्तरो से भरा पटा है। उन में से हम कुछ उदाहरण यहाँ देंगे, जिस में श्रमण भगवान् महावीर और तथागत बुद्ध के बीच रहा हुआ अन्तर स्पष्ट हो जाए।

जयन्ती ने भगवान् महावीर से पूछा कि भगवन् ! जीव का मोना अच्छा है या जागना? बलवान होना अच्छा है या निर्बल? भगवान् महावीर ने इसका उत्तर एकान्त हा या न में न देकर, उभयात्मक रूप से दिया है। एक अपेक्षा से जीव का सोए रहना अच्छा है, तो दूसरी अपेक्षा में जागते रहना श्रेयस्कर है। इसी तरह एक दृष्टि से जीवों का सबल होना श्रेष्ठ है, तो दूसरी दृष्टि से निर्बल होना। इस के कारण का उल्लेख करते हुए कहा गया है कि जो जीव अघामिक हैं, अघमनिुगामी हैं, अघमिष्ठ हैं, अघमाल्यायी हैं, अघर्म-प्रलोको हैं, अघर्म-प्ररंज्जन हैं, अघर्म-समाचार हैं, अघर्म वृत्ति वाले हैं वे सुपुष्ट रहे यह अच्छा है, क्योंकि वे जवपक सोते रहेंगे तब तक छ काय के जीव त्रास एवं उत्पीडन से बचे रहेंगे और वे स्व, पर और उभय को अघामिक प्रवृत्ति में प्रवृत्त नहीं करेंगे। जो जीव घामिक आदि हैं उन का जागना श्रेयस्कर है। क्योंकि वे जगत के जीवों का कल्याण करने

वाले है, उन से सब प्राणियों को सुख - शांति मिलती है । इसी तरह धार्मिक जीवों का निर्वल होना अच्छा है, जिस से बहुत से जीव सताप से बचे रहेंगे । धार्मिक वृत्ति वाले व्यक्तियों का संवल होना अच्छा है । क्योंकि वे अपनी ताकत से अनेक प्राणियों को सुख देंगे ।

इसी तरह भगवान् महावीर से जमाली ने यह पूछा कि लोक नित्य है या अनित्य-§? खडक ने पूछा कि लोक सान्त है या अनन्त है †? जीव की नित्यता - अनित्यता पर भी पूछा गया ‡? इस तरह के और भी अनेक प्रश्न पूछे गए, जिन का महावीर ने स्याद्वाद की भाषा में उत्तर दिया । परन्तु बुद्ध ने इन प्रश्नों को अव्याकृत कह कर टाल दिया । इसलिए बुद्ध का विभज्यवाद विस्तार नहीं पा सका । उन्होंने लोक की नित्यता-अनित्यता, सान्तता-अनन्तता तथा जीव की नित्यता-अनित्यता जैसे गंभीर एवं महान् प्रश्नों का विभज्यवाद की भाषा में उत्तर न देकर उनकी उपेक्षा कर दी । परन्तु भगवान् महावीर ने किसी भी प्रश्न की उपेक्षा नहीं की । उन्होंने जमाली के प्रश्न का उत्तर देते हुए कहा-जमाली ! लोक शाश्वत-नित्य भी है और अशाश्वत-अनित्य भी । क्योंकि वह सदा बना रहता है । अतीत, अनागत और वर्तमान, तीनों कालों में कोई भी ऐसा समय नहीं मिलता, जबकि लोक का अस्तित्व नहीं रहा हो या नहीं रहेगा, इसलिए वह शाश्वत-नित्य है । और लोक हमेशा एक रूप में स्थित नहीं रहता । अवसर्पिणी और उत्सर्पिणी रूप काल चक्र में परिवर्तित होता रहता है,

* भगवती सूत्र १२, २, ४४३ ।

§ भगवती सूत्र ८, ३३, ३८७ ।

‡ भगवती सूत्र २, १८०/४ ।

† भगवती सूत्र ७, २, २७३ ।

अतः वह अनित्य भी है। इसी प्रकार लोक की सान्त्वता-अनन्तता का उत्तर देते हुए कहा गया है कि लोक चार प्रकार का है— १- द्रव्य लोक, २- क्षेत्र लोक, ३-काल लोक, ४- भाव लोक। द्रव्य की अपेक्षा लोक द्रव्य एक है, अतः वह सान्त है। क्षेत्र की अपेक्षा से लोक अस-ख्यात योजन कोटा-कोटि विस्तार और परिक्षेप वाला कहा गया है, अतः वह सान्त है। काल से मदा विद्यमान है, अतः वह घ्रुव, नित्य, शाश्वत, अक्षय, अव्यय, अवस्थित है। उस का कही अन्त नहीं है। भाव की अपेक्षा से लोक के अनन्त वर्णपर्याय, गवपर्याय, रसपर्याय, और स्पर्शपर्याय हैं, अतः वह अनन्त है। इस तरह द्रव्य और क्षेत्र से लोक सान्त है, तो काल और भाव की अपेक्षा से अनन्त है।

इसी तरह जीव की नित्यता-अनित्यता के सबब में गौतम द्वारा पूछे गए प्रश्न का उत्तर देते हुए भगवान् महावीर ने कहा कि हे गौतम! जीव नित्य भी है और अनित्य भी है। द्रव्य की अपेक्षा से जीव नित्य है, शाश्वत है, क्योंकि वह कभी भी जीव से अजीव नहीं होता। परन्तु उसकी ज्ञान, दर्शन आदि पर्यायों प्रतिक्षण बदलती रहती है, अतः पर्याय-परिवर्तन की अपेक्षा से वह अनित्य है। इस तरह जीव नित्यानित्य है। अन्य प्रश्नों के उत्तर में भी भगवान् महावीर की यही भाषा रही है। उन्होंने बुद्ध की तरह किसी भी प्रश्न को अव्याकृत कह कर उस की अपेक्षा नहीं की। प्रत्येक प्रश्न का सापेक्ष भाषा में समाधान किया और सारी दार्शनिक गुणधर्मों को सुलभाने के लिए समन्वय का मार्ग प्रस्तुत किया। इस तरह हम देख चुके हैं कि तथागत बुद्ध के विभज्य-वाद से श्रमण भगवान् महावीर का विभज्यवाद अधिक विस्तृत और स्पष्ट था। उसमें सशय, अस्पष्टता का जरा भी घुँघलापन नहीं था।

एकान्तवाद और अनेकान्तवाद (स्याडाद)

वस्तु का साक्षात्कार करने के लिए अनेक दृष्टियाँ हैं। एकान्तवादी उन में से किसी एक दृष्टि का समर्थन करते हैं, जैसा कि उन के नाम से ही स्पष्ट है। ये वाद सदा दो विरोधी रूपों में दिखाई देते हैं। कभी नित्य और अनित्य के रूप में इनके दर्शन होते हैं, तो कभी सामान्य और विशेष के रूप में, कभी सत् और असत् के रूप में, कभी निर्वचनीय और अनिर्वचनीय के रूप में और कभी हेतु और अहेतु के रूप में परिलक्षित होते हैं। एकान्त मान्यता के आग्रह के कारण दोनों वाद सदा आपस में टकराते रहते हैं। वे निरन्तर एक दूसरे का विरोध करने में ही सलग्न रहते हैं।

नित्यवादी आत्मा में किसी तरह का परिवर्तन ही नहीं स्वीकार करते; तो अनित्यवादी पर्यायों की बदलती हुई स्थिति को ही देख पाते हैं, वे उस पर्याय परिवर्तन को सभी स्थितियों में स्थित रहने वाले आत्मा की अनुभूति करते हुए भी उसे मानने से इन्कार करते हैं। कुछ विचारक अद्वैतवाद को जगत का मौलिक तत्त्व मानते हैं, द्वैत या भेद-जो स्पष्ट दिखाई देते हैं, उन्हे मिथ्या कहकर ठुकरा देते हैं, इस तरह वे केवल-सामान्य को ही स्वीकार करते हैं। तो दूसरे भेदवाद के समर्थक एकान्त भेद को ही एकमात्र प्रमाण मानते हैं। उनकी दृष्टि में वस्तु का विशेष-स्वरूप ही वास्तविक है, सामान्य स्वरूप ही नहीं। सद्वाद को मानने वाले किसी भी द्रव्य में होने वाले उत्पाद और विनाश को सही नहीं मानते। इस के विपरीत असद्वादी प्रत्येक कार्य को अभिनव मानते हैं। उनके विचारानुसार कारण में कार्य नहीं रहता, प्रत्युत-उस से-सर्वथा भिन्न एक अभिनव तत्त्व उत्पन्न होता है। कुछ एकान्तवादी विचारक दुनिया को अनिर्वचनीय मानते हैं। उन के मत में दुनिया-जगत को न सत् कहा जा सकता है और न असत् ही अथवा उसके लिए हम किसी

शब्द का प्रयोग ही नहीं कर सकते, तो कुछ विचारको ने कहा कि हम जगत के प्रत्येक पदार्थ का निर्वचन कर सकते हैं। हेतुवादियों का कहना है कि दुनिया के प्रत्येक तत्त्व को तर्क में जाना जा सकता है और अहेतुवादी तर्क के सर्वथा विरोधी हैं। उन का कहना है कि किसी भी तत्त्व का निर्णय करने में तर्क समर्थ नहीं है। इस तरह एकान्तवाद पर आधारित मत सदा परस्पर टकराते रहते हैं। क्योंकि जहाँ एक विचार का समर्थन और दूसरे की उपेक्षा या विरोध होता है, वही टक्कर होती है। पुरातन काल से चले आ रहे दार्शनिक सघर्ष एव कलह - कदाग्रह तथा वर्तमान में चल रहे सामाजिक, धार्मिक, राष्ट्रीय एव अन्तर्राष्ट्रीय झगड़ों का मूलकारण एकान्तवाद ही है। अपने विचारों का एकान्त आग्रह और दूसरे के विचारों का तिरस्कार करने की दुर्भावना ही सघर्ष की जननी है।

यह हम ऊपर बता आए हैं कि वस्तु अनेक वर्ग युक्त है। उस में एकान्तता जैसी कोई बात नहीं है। अस्तु, अपेक्षा दृष्टि से देखते हैं तो सभी विचारक सत्य के एक अंग का प्रत्यक्ष करते हुए दिखाई देते हैं। जैन दर्शन में इसे नयवाद कहते हैं, उस में कोई नय वस्तु का सामान्य दृष्टि से अवलोकन करता है, तो कोई विरोध स्वरूप को ध्यान में रख कर वस्तु का विश्लेषण करता है और दोनों दृष्टिये सही हैं। क्योंकि दोनों दृष्टिये वस्तु का अवलोकन अपनी-अपनी दृष्टि से करती हैं और साथ में दोनों एक - दूसरे विचारों का आदर भी करती हैं। सामान्य दृष्टि विरोध का सर्वथा तिरस्कार नहीं करती और विशेष दृष्टि सामान्य की एकान्तता उपेक्षा नहीं करती। यही कारण है कि एक दृष्टि का समर्थन करने पर भी वे सत्य के निकट हैं, वस्तु को जानने में समर्थ हैं और उनमें परस्पर टक्कर भी नहीं होती। और जब यह नय अपनी दृष्टि के समर्थन के साथ दूसरी दृष्टि का तिरस्कार करने लगता है,

तब वह सत्य का अनुसंधानकर्त्ता न रहकर सधर्व का कारण बन जाता है और उस स्थिति में उसे जैन परिभाषा में दुर्नय कहा है। अस्तु, एकान्तवाद असत्य है, वस्तु का निर्णय करने में असमर्थ है और सधर्व का कारण है। इसलिए भगवान् महावीर को एकान्तवाद स्वीकार नहीं है। वे वस्तु को सापेक्ष दृष्टि से देखते हैं।

स्याद्वाद और सप्तभंगी

हम इस बात को स्पष्ट कर चुके हैं कि वस्तु में स्थित अनेक धर्मों का सापेक्ष दृष्टि से विवेचन करने का नाम-स्याद्वाद है। स्याद्वाद में किसी भी विचार या मत का तिरस्कार नहीं किया जाता अपितु अपेक्षा से वस्तु के स्वरूप का अवलोकन किया जाता है। उदाहरण के तौर पर जब हम यह विचार करते हैं कि वस्तु सत् है, उस समय उसका दूसरा पहलू असत् भी हमारे सामने आ जाता है। हम उसका एक दम तिरस्कार नहीं कर सकते। क्योंकि असत् भी वस्तु में मौजूद है। यदि हम एकान्तत सत् या असत् को ही स्वीकार करते हैं और उसके दूसरे पक्ष को नहीं स्वीकार करते हैं तो वस्तु के वास्तविक स्वरूप को प्रत्यक्ष कर ही नहीं सकते। यदि वस्तु एकान्त सत् रूप है तो फिर पदार्थों में स्थित वैचित्र्य एवं पृथक्त्व घटित ही नहीं होगा। उदाहरण के तौर पर घट-पट का पृथक् अस्तित्व ही नहीं रह जाएगा। क्योंकि घट भी सत् है और पट भी सत् है। अतः घट, पट बन जायगा या पट, घट बन जायगा। इस तरह दुनिया के सभी पदार्थ एक ही स्वरूप को प्राप्त हो जाएंगे। परन्तु ऐसा होता नहीं है। सब पदार्थों का अपना-अपना स्वतंत्र अस्तित्व है। इस से यह स्पष्ट सिद्ध हो जाता है कि वस्तु सत् भी है और असत् भी। घट घट रूप से सत् है, तो पट रूप से असत् भी है। पट पट रूप से सत् और घट रूप से असत् है, इस तरह वह सद-

सद् है और उभय रूप से अवक्तव्य है। इसी तरह वह सत् अवक्तव्य, असत् अवक्तव्य और उभय रूप अवक्तव्य है। ऐसे वस्तु का सात भगों से विवेचन किया जा सकता है।

कुछ विचारकों का कहना है कि एक ही पदार्थ में दो विरोधी धर्म नहीं पाए जा सकते। परन्तु उनका यह कथन सत्य से परे है। उन का विरोध केवल विरोध के लिए है, क्योंकि वस्तु में स्थित दो या दो से अधिक विरोधी धर्म स्पष्टतः प्रतीत होते हैं। कई एकान्तवादी विचारकों के ग्रन्थों में इसका उल्लेख मिलता है। सत् असत् और अनुभय अर्थात् न सत् और न असत् इन तीन पक्षों का झलक हमें ऋग्वेद के नारदीय सूक्त में मिलती है। दो विरोधी पक्षों का एक वस्तु में होना तो उपनिषत्कार को भी मान्य है। उदाहरण के तौर पर हम यहाँ उपनिषदों से कुछ वाक्य उद्धृत करते हैं—

‘तदेजति तन्नैजति *’

‘अणोरणीयान् महतो महीयान् †’

‘सदसद्वरेण्यम् ‡’

इत्यादि वाक्यों में एक ही वस्तु में दो विरोधी धर्मों का उल्लेख मिलता है। श्वेताश्वेतरोपनिषद् में हमें तीसरा अनुभय भंग भी मिलता है। उपनिषदों एवं बौद्ध ग्रन्थों में चतुर्भंगी का उल्लेख भी मिलता है। तथागत बुद्ध ने चारों पक्षों को अव्याकृत कहा है। बुद्ध से पूछा गया कि—

मरणान्तर तथागत है?

* इशोपनिषद् ५.

† कठोपनिषद् १,२,२०.

‡ मुण्डकोपनिषद् २,२,१.

मरणान्तर तथागत नहीं है?

मरणान्तर तथागत है और नहीं है?

मरणान्तर न तथागत है, न नहीं है?

बुद्ध ने इन चारों पक्षों को अव्याकृत कहकर टाल दिया। सजय-वेलट्टिपुत्त भी इस प्रकार के चार पक्ष युक्त प्रश्नों का उत्तर न हा की भाषा में देता है और न 'नकार' की भाषा में।

इससे हम इस निर्णय पर पहुँचे कि एक ही वस्तु में अनेक धर्मों का होना अनुभव गम्य है। भगवान् महावीर संजयवेलट्टिपुत्त की तरह सशयवादी नहीं है और न वे बुद्ध की तरह सकुचित दायरे में ही आवद्ध है। वे प्रत्येक प्रश्न का निश्चयात्मक (सन्देहरहित) भाषा में उत्तर देते हैं। उनका उत्तर एकान्तवाद की भाषा में नहीं, अनेकान्तवाद की भाषा में होता है। वे प्रत्येक वस्तु का अपेक्षा से विश्लेषण करते हैं, जिस के सात विकल्प बनते हैं, उसे सप्तभगी कहते हैं। सप्तभगी का विस्तृत वर्णन भगवती सूत्र में देखा जा सकता है। जैन दार्शनिकों ने भी आगम की सप्तभगी को स्वीकार किया है। उसी को आधार मानकर उन्होंने तत्त्व का विश्लेषण किया है। सात भग निम्न हैं—

१—स्यात् अस्ति, २—स्यात् नास्ति, ३—स्यात् अस्ति नास्ति, ४—स्यात् अवक्तव्य (न अस्ति, न नास्ति), ५—स्यात् अस्ति अवक्तव्य, ६—स्यात् नास्ति अवक्तव्य, और ७—स्यात् अस्ति-नास्ति अवक्तव्य। उक्त सात भगों में मौलिक अस्ति और नास्ति दो भग हैं। शेष चार या सात भग अस्ति-नास्ति की ही अवस्थाएँ विशेष हैं। अस्ति और नास्ति एक नहीं हो सकते हैं। क्योंकि दोनों विरोधी धर्म हैं।

उपरोक्त सात भगों में पहला भंग विधि के आधार पर है। इस भग में घट के अस्तित्व का विधि-पूर्वक विवेचन किया गया है।

दूसरे भंग में निषेध की भाषा का व्यवहार किया गया है।

पहले भग मे विधि की स्थापना की गई है और दूसरे मे उसका प्रति-
पेध किया गया है ।

तीसरे भग मे क्रमश दोनो का प्रतिपादन किया गया है ।

चौथा भग विधि और निषेध को युगपत् प्रतिपादन करता है ।
और युगपत् प्रतिपादन करना वाणी की शक्ति से बाहर है, अत इस
भग को अवक्तव्य भग कहते है ।

पाचवाँ भग विधि और युगपत् विधि - निषेध का प्रतिपादन
करता है । यह भग पहले और चौथे भग के सयोग से बना है ।

छठा भग निषेध और अवक्तव्य का प्रतिपादन करता है । अत.
वह दूसरे और चौथे के सयोग से बना है ।

सातवाँ भग उभयात्मक और अवक्तव्य का प्रतिपादन करता है ।
अत वह तीसरे और चौथे के सयोग से बना है ।

इस तरह जब हम कहते हैं कि कथञ्चित् घट है तो उसका यह अर्थ
नही है कि घट के पूरे रूप के सवध मे हमे सशय है । यह कथन सगय
की भाषा मे नही, निश्चय की भाषा मे है । जैनों ने वस्तु का विवेचन
स्याद्वाद की भाषा मे किया है । अत वे एक अपेक्षा को ले कर प्रति-
पादन करते हैं । परन्तु उस अपेक्षा मे उन्हें किसी तरह का सशय नही
है । पूरे निश्चय के साथ वे वस्तु के स्वरूप का प्रतिपादन करते हैं । घट
कथञ्चित् है, इसका अर्थ इतना ही है कि वह किसी अपेक्षा से है । क्योंकि
'है' के साथ 'नही है' यह भी जुडा हुआ है । यदि 'है' केवल इतना ही
मानेगे, 'नही है' का सर्वथा तिरस्कार कर देगे तो ससार के सभी पदार्थ
घट रूप हो जाएँगे । फिर घट-पट का भेद रह ही नही जायगा । अत.
कथञ्चित् या स्यात् कहने का तात्पर्य यह है कि घट स्वरूप की अपेक्षा से
है और पर रूप की अपेक्षा से नही है, इसी बात को दार्शनिक भाषा मे
यो कह दीजिए कि घट घटत्व रूप से सत् है और पटत्व रूप से असत्

है।
 द्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव की अपेक्षा से स्वरूप और पररूप का विवेचन करना भी अप्रासंगिक नहीं होगा। जैसे घट का द्रव्य मिट्टी है, वह मिट्टी से बनता है। अतः जिस द्रव्य से घट बना है उस द्रव्य की अपेक्षा से सत् है और शेष द्रव्य की अपेक्षा से असत् है। जिस क्षेत्र में घट स्थित है उस क्षेत्र की अपेक्षा से वह सत् है और अन्य सभी क्षेत्रों की अपेक्षा से असत् है। जिस काल में घट मौजूद है उस काल की अपेक्षा से सत् है, शेष काल की अपेक्षा से असत् है। भाव का तात्पर्य है-पर्याय या आकारविशेष। जिस पर्याय या आकारविशेष का घट है, उस पर्याय एवं आकार की अपेक्षा से वह सत् है, शेष पर्यायों एवं आकारों की दृष्टि से असत् है। अस्तु, प्रत्येक पदार्थ स्वद्रव्य, स्वक्षेत्र, स्वकाल और स्वभाव की अपेक्षा से सत् है और परद्रव्य, परक्षेत्र, परकाल और परभाव की अपेक्षा से असत् है। इसलिए कथञ्चित् या स्यात् शब्द का प्रयोग इस बात को सूचित करने के लिए किया जाता है, न कि सशय के कारण। स्यात् शब्द लगा देने से वस्तु की सापेक्षता का पता लग जाता है। इस के अभाव में एकान्तवाद के प्रयोग होने का भय बना रहता है। अतः अनेकान्त या स्याद्वाद की भाषा में स्यात् या कथञ्चित् का प्रयोग होना जरूरी है।

आक्षेप और समाधान

'कुछ विचारक स्याद्वाद की आलोचना करते हुए उसे पागलो का प्रलाप कहते हैं। यह उनके अज्ञान या साम्प्रदायिक अभिनिवेश का ही कारण हो सकता है। अन्यथा वे ऐसा कहने का साहस नहीं करते। हमें यह खेद के साथ कहना पड़ता है कि दार्शनिकों ने स्याद्वाद को समझने का प्रयत्न ही नहीं किया। उन्होंने जो स्याद्वाद की आलोचना की वह भी सुने-सुनाये विचारों पर से ही की है, ऐसा प्रतीत होता

है। किसी भी दार्शनिक ने जैनों के स्याद्वाद का अनुशीलन करके आलोचना की हो ऐसी सभावना कम ही लगती है। यदि ऐसा होता तो उनकी आलोचना का दूसरा रूप होता। उस दार्शनिक युग की बात छोड़िए, आज भी जैन दर्शन के ग्रन्थों का प्रकाशन हो गया और वे सर्वत्र उपलब्ध भी हैं, फिर भी बहुत से विद्वान् दूसरे दार्शनिकों द्वारा विरोधी के रूप में व्यक्त किए गए विचारों को पढ़ कर ही जैन दर्शन एवं स्याद्वाद पर अपने विचार बना लेते हैं। यही कारण है कि स्याद्वाद के संवध में उन्हें भ्रम बना रहता है। क्योंकि विरोधी दर्शन में स्याद्वाद के संबंध में जो कुछ कहा गया उस में पूरी वास्तविकता हो, ऐसा नहीं कहा जा सकता। प्रत्येक दर्शन की वास्तविक मान्यता का यथार्थ ज्ञान करने के लिए उसी दर्शन के ग्रन्थ पढ़ना आवश्यक है। अतः स्याद्वाद के स्वरूप को समझने के लिए जैन दर्शन एवं जैनागमों का अध्ययन करना आवश्यक है। अन्यथा स्याद्वाद के सही रूप का ज्ञान नहीं हो सकेगा।

बौद्ध दर्शन के प्रमुख विचारक धर्मकीर्ति ने स्याद्वाद को उन्मत्तोपागलो का वकवाद कहा है और जैनों को निर्लज्ज कहा है §। आचार्य शान्तिरक्षक ने भी तत्त्व-संग्रह में ऐसी ही भाषा का प्रयोग किया है। उसने कहा है— स्याद्वाद जो सत् और असत्, एक-अनेक, भेद-अभेद सामान्य-विशेष जैसे विरोधी विचारों का सुमेल करता है, वह उन्मत्तो की वीखलाहट है *। इसी प्रकार शंकराचार्य जैसे विद्वान् ने भी स्याद्वाद को एक तरह का पागलपन माना है §।

§ प्रमाणवार्तिक १, १८२-१८५।

* तत्त्व-संग्रह ३११-३२७।

§ शंकर-भाष्य २, २, ३३।

स्याद्वाद की आलोचना करते हुए इन विचारको ने जिन युक्तियों का आश्रय लिया है, उन का निर्देश करते हुए हम आगे की पक्तियों में एक-एक का समाधान करेंगे ।

१- कुछ विचारको का कहना है कि विधि और निषेध दो विरोधी धर्म हैं । अत वे एक ही वस्तु में युगपत् नहीं पाए जा सकते । जैसे एक ही वस्तु में नील और अनील वर्ण नहीं देखे जाते । अत यह कहना गलत है कि एक ही वस्तु में भिन्न-भिन्न, सदसत्, वाच्यावाच्य धर्म युगपत् पाए जाते हैं । इस तरह अन्य विरोधी धर्म भी एक वस्तु में युगपत् नहीं पाए जा सकते । परन्तु स्याद्वाद इस बात को अभिव्यक्त करता है कि दो विरोधी धर्म एक ही वस्तु में युगपत् रह सकते हैं । इसलिए वह दोषयुक्त है ।

हमारा रात-दिन का अनुभव इस बात का प्रत्यक्ष प्रमाण है कि एक ही वस्तु में युगपत् दो विरोधी धर्म देखे जाते हैं । एक अपेक्षा से किसी द्रव्य में § एकत्व का आभास मिलता है तो दूसरी अपेक्षा से अनेकत्व का परिज्ञान भी होता है । यह सत्य है कि एकत्व अनेकत्व से भिन्न है, न एकत्व अनेकत्व बनता है और न अनेकत्व एकत्व बनता है । पर दोनों विरोधी धर्म एक वस्तु में युगपत् पाये जाते हैं, इसमें विरोध जैसी बात नहीं । वीद्धों ने भी चित्रज्ञान माना है । जब एक ज्ञान में चित्रवर्ण का प्रतिभास होता है और उस के होने में किसी तरह की बाधा एवं विरोध नहीं है, तब फिर एक पदार्थ में दो विरोधी धर्म की की सत्ता मानने में क्या आपत्ति है ? नैयायिक भी चित्रवर्ण की सत्ता को स्वीकार करते हैं । उनको मान्यतानुसार एक ही वस्तु में सकोच-

§ द्रव्य की अपेक्षा से भुवर्ण में एकत्व है और वर्ण, गन्ध, रस, स्पर्श, स-स्थान इन पर्यायों की अपेक्षा से उसमें अनेकत्व है ।

विस्तार हो सकता है। एक ही वस्त्र रक्त - अरक्त, पीत - अपीत हो सकता है, तब फिर एक ही वस्तु में एक और अनेक, नित्य और अनित्य आदि की सत्ता को मानने से इन्कार करने का क्या कारण है? हमें लगता है कि इसके पीछे एक मात्र अती मान्यता का आग्रह एवं सांप्रदायिक अभिनिवेश ही कारण है, जिसके कारण दार्शनिक एक वस्तु में विरोधी धर्मों की सत्ता को स्वीकार करते हुए भी स्याद्वाद पर दोषारोपण करते हैं। परन्तु उनका यह प्रयास मूर्ख पर घूल फेंक कर उसे प्रच्छन्न करने जैसा बाल-प्रयास ही कहा जा सकता है। क्योंकि वस्तु का स्वरूप ही ऐसा है कि उसमें अनेक धर्मों को स्वीकार किये बिना उसका स्वरूप स्पष्ट ही नहीं हो सकता और न हमारा व्यवहार ही चल सकता है।

२-कुछ विचारकों का तर्क है कि यदि वस्तु को भेदाभेद उभयात्मक मानेंगे तो उस में यह दोष आएगा कि वस्तु की एकरूपता नहीं रह पाएगी। क्योंकि भेद का आश्रय अलग होगा और अभेद का आश्रय अलग। इस तरह उसकी एकरूपता नष्ट हो जायेगी!

यह तर्क भी गलत है। क्योंकि भेद और अभेद अलग-अलग वस्तु या वस्तु-अंगों में नहीं है। वे एक ही वस्तु में है। जो वस्तु एक अपेक्षा से भेदात्मक है, वही वस्तु दूसरी दृष्टि से अभेदात्मक है। जैसे हम एक ही वस्त्र को सकोच और विकासशील कहते हैं तो उस का यह अर्थ नहीं है कि उसका एक कोना सकोचशील है और दूसरा कोना विकासशील। परन्तु उसका तात्पर्य यह है कि वह पूरा वस्त्र सकोचशील और विकासशील है। अथवा जो भाग सकोचशील है वही विकासशील है और जो भाग विकासशील है वही सकोचशील। इसी तरह भेद-अभेद विरोधी धर्म एक ही वस्तु में रहते हैं, विभिन्न वस्तुओं में नहीं, अतः उन का आश्रय भिन्न मानने की आवश्यकता नहीं। एक ही वस्तु के

आश्रय में अनेक धर्म अनुभव सिद्ध है, इस के लिए किसी अपर प्रमाण की आवश्यकता नहीं है।

३-वह धर्म जिस में भेद माना जाता है तथा वह धर्म जिस में अभेद स्वीकार किया जाता है, दोनों का परस्पर क्या संबंध है? यदि भिन्न है तो पुन यह प्रश्न उठता है कि वह भेद जिसमें उठता है उससे भी वह भिन्न है या अभिन्न? इस प्रकार अनवस्था दोष होगा और वही दोष अभिन्न मानने पर आयेगा।

स्याद्धाद पर अनवस्था का दोषारोपण करना गलत है। क्योंकि जैन दर्शन यह नहीं मानता कि भेद और अभेद भिन्न है और भेद और अभेद जिस में रहता है वह धर्म अलग है। वस्तु के परिणामी (परिवर्तनशील) स्वभाव को भेद कहते हैं और अपरिणमनशील स्वभाव को अभेद कहते हैं। भेद और अभेद कोई बाहर से आकर वस्तु के साथ नहीं जुड़ते। परन्तु वस्तु स्वयं भेदाभेदात्मक है। द्रव्य की अपेक्षा वस्तु अभेदात्मक है तो पर्याय की अपेक्षा भेदात्मक है। ऐसी स्थिति में इस तरह के संबंध का प्रश्न ही उपस्थित नहीं होता। जब उस के भेद और अभेद के संबंध का प्रश्न ही नहीं उठता तब उस पर अनवस्था का दोष लगाना तो स्वतः ही व्यर्थ सिद्ध हो जाता है।

४-जहां भेद है वहां अभेद है और जहां अभेद है वहां भेद है। भेद और अभेद का भिन्न-भिन्न आश्रय न होने से दोनों एक बन जाएंगे। इस तरह सकट दोष उत्पन्न होगा।

यह कथन भी सत्य से परे है। आश्रय एक होने का तात्पर्य यह नहीं है कि आश्रित भी एक हो जाए। बौद्ध भी तो इस बात को मानते हैं कि एक ही ज्ञान में चित्रवर्ण का आभास होता है, फिर भी सभी वर्ण एक नहीं होते। न्याय-वैशेषिकों की मान्यतानुसार एक ही वस्तु में सामान्य और विशेष रहते हैं, फिर दोनों एक रूप नहीं हो

जाते। जब उनमें एकरूपता नहीं आती तो क्या कारण है कि स्याद्वाद के द्वारा मान्य एक ही वस्तु में स्थित दो विरोधी धर्मों का आश्रय एक होने से भेद और अभेद में एक रूपता आ जायगी? अस्तु, यह मानना भ्रम है कि आश्रय एक होने पर दोनों विरोधी धर्म एक हो जाते हैं। क्योंकि भेद और अभेद दोनों एक नहीं, भिन्न हैं। दोनों की अलग-अलग प्रतीति होती है। अतः दोनों का आश्रय एक होने पर भी दोनों को पृथक्-पृथक् मानना चाहिए।

५—कुछ दार्शनिक स्याद्वाद पर यह दोष लगाते हैं कि जहाँ भेद है, वहाँ अभेद है और जहाँ अभेद है, वहाँ भेद है। इस तरह भेद और अभेद आपस में बदले जा सकते हैं। इससे व्यतिकर दोष लग जायगा।

यह कथन भी स्याद्वाद एवं वस्तु के स्वरूप को नहीं समझने का परिणाम है। स्याद्वाद व्यतिकर दोष से दूषित नहीं है। भेद और अभेद दोनों धर्म वस्तु में स्वतन्त्र रूप से रहते हैं। दोनों का अपना-अपना अस्तित्व है। फिर दोनों की अपने-अपने स्वरूप में प्रतीति होती है। अतः एक दूसरे का एक दूसरे में परिवर्तन होने की कल्पना करना मिथ्या है। स्याद्वाद भेद को भेद रूप से और अभेद को अभेद रूप से स्वीकार करता है।

६—तत्त्व भेदाभेदात्मक होने से किसी निश्चित धर्म का निर्णय नहीं हो पाएगा। और निश्चित निर्णय के अभाव में सशय उत्पन्न हो जायगा। सगय तत्त्व ज्ञान का विरोधी है। इस तरह स्याद्वाद से तत्त्व ज्ञान नहीं हो सकेगा?

स्याद्वाद को सशय ज्ञान समझना भारी भूल है। भेदाभेदात्मक ज्ञान का होना सगय नहीं है। सशय तब होता है, जब किसी धर्म का निर्णय न हो। यह समझ में न आ रहा हो कि वस्तु भेदात्मक है या अभेदात्मक, वहाँ सशय ज्ञान होता है और उस स्थिति में तत्त्व का सही

निर्णय नहीं हो पाता है। परन्तु स्याद्वाद में ऐसे ज्ञान को अवकाश नहीं है। उस में तो वस्तु का स्पष्ट रूप परिलक्षित होता है। वस्तु का भेद रूप भी निश्चित है और अभेद रूप भी निश्चित है। जैन दर्शन में वस्तु के स्वरूप को समझने के लिए जो स्यात् शब्द का व्यवहार होता है, कई दार्शनिक उसे गायद के अर्थ में समझकर उसे सगयात्मक ज्ञान मानने लगते हैं। गकराचार्य जैसे विद्वान् ने भी स्यात् शब्द के अर्थ को समझने में भारी भूल की है। स्यात् शब्द का अर्थ गायद नहीं है। उस का अर्थ अपेक्षा या दृष्टि है। जब हम यह कहते हैं कि वस्तु स्यात् भेदात्मक है, स्यात् अभेदात्मक है। हमारा कहने का अभिप्राय यह नह कि वस्तु शायद भेदात्मक है या शायद अभेदात्मक। हमारा तात्पर्य यह है कि वस्तु द्रव्य की अपेक्षा से अभेदात्मक है और पर्याय की अपेक्षा से भेदात्मक है। और दोनो विवक्षा में ज्ञान निश्चयात्मक है। जैन दर्शन को वस्तु के भेदात्मक होने में जरा भी सगय नहीं है। अतः स्याद्वादपूर्वक होने वाला ज्ञान निश्चात्यात्मक है। अतः सशय के आश्रय में रहे हुए जितने भी दोष हैं, वे इस पर लागू नहीं होते।

सुप्रसिद्ध विद्वान् आनन्दगकर ध्रुव की भी मान्यता है कि स्याद्वाद सशयवाद नहीं है। वे वज्रनदार गब्दों में कहते हैं— स्याद्वाद का सिद्धांत सगयवाद तो नहीं ही है। वह मनुष्य को विशाल-उदार दृष्टि से पदार्थ को देखने के लिए प्रेरित करता है और विश्व के पदार्थों का किस प्रकार से अवलोकन किया जाए यह सिखाता है *। यह वस्तु का एकान्त अस्तित्व नहीं मानता और न वह उस प्रकार के स्वीकरण को सर्वथा अस्वीकार ही करता है। वह कहता है कि वस्तु है या नहीं, यह दोनो आपेक्षिक दृष्टि से कहे जा सकते हैं। भारत के माने हुये दार्शनिक उपराष्ट्र पति डा० राधा कृष्णन ने भी उसी बात को पुष्ट करते हुए

* कन्नोमल, सप्तमंगी न्याय, प्रस्तावना पृ ८

लिखा है— “वास्तविकता का सच्चा और नचोट प्रतिपादन तो मात्र आपेक्षिक और तुलनात्मक ही हो सकता है और उस प्रतिपादन की शक्यता वह स्वीकार करता है। प्रत्येक सिद्धांत सत्य होता है, परन्तु कुछ निश्चित संयोगों में ही अर्थात् परिकल्पना में ही। वस्तु अनेक धर्मों होने के कारण कोई भी बात निश्चय रूप में नहीं कही जा सकती है। वस्तु के विविध धर्मों को अभिव्यक्त करने के लिए विधि - निषेध सबकी शब्द प्रयोग सात प्रकार से होता है। यही स्याद्वाद सिद्धांत है। इस तरह भारतीय एवं पश्चात्य दार्शनिकों का भी अभिमत है कि स्याद्वाद सगणवाद नहीं, प्रत्युत वस्तु के यथार्थ स्वरूप को जानने का एक प्रगस्त मार्ग है।

७- कुछ विद्वान यह तर्क देते हैं कि स्याद्वाद एकान्तवाद के आचार पर ही स्थित रह सकता है। स्याद्वाद की मान्यता है कि प्रत्येक वस्तु सापेक्ष है। उन सापेक्ष धर्मों के मूल में जब तक कोई एक ऐसा तत्त्व न हो कि जो सब सापेक्ष धर्मों को एक सूत्र में बाँध सके, तब तक वे धर्म स्थित नहीं रह सकते। अतः उन सब को एक सूत्र में आवद्ध रखने वाला धर्म होना चाहिए, जो स्वयं निरपेक्ष हो। और ऐसे निरपेक्ष तत्त्व की सत्ता स्वीकार करने पर स्याद्वाद का महल बराशाही हो जायगा।

स्याद्वाद को एकान्तवाद कहना उसके अर्थ को नहीं समझना है। स्याद्वाद एक सापेक्ष दृष्टि है। वह वस्तु के वास्तविक स्वरूप को देखती है। स्याद्वाद वस्तु के सामान्य स्वरूप को भी स्वीकार करता है और विशेष स्वरूप को भी। वह यह नहीं कहता कि वस्तु में एक रूपता ही नहीं। वह वस्तु की एक रूपता को भी स्वीकार करता है। परन्तु

§ History of Indian Philosophy.

Dr Radha Krishnan

Part I. Page 302.

उससे वह एकान्तवादी नहीं हो जाता। क्योंकि जब वह एक अपेक्षा से एक रूपता स्वीकार करता है, तब दूसरी अपेक्षा से उस में अन्तर्निहित अनेक रूपता को भी ध्यान में रखता है, वह उस का तिरस्कार नहीं करता। जैसे स्थानाग सूत्र में 'एगे आया' एक आत्मा है कहा गया, वहा अनेक आत्मा के तथ्य को आखो से ओझल नहीं किया है। एक आत्मा है कहने का तात्पर्य इतना ही है कि आत्म द्रव्य की अपेक्षा से सभी आत्माएँ समान हैं, उनमें सामान्य की अपेक्षा से एक रूपता होने के कारण एक कहा गया। परन्तु इस का यह अर्थ समझना भारी भूल है कि एक आत्मा का निरूपण करते समय अनेक आत्मा के सिद्धांत को भूला दिया गया या अनेक आत्मा की मान्यता के विरुद्ध कहा गया। 'एगे आया' की मान्यता में अनेक आत्मवाद का जरा भी विरोध नहीं है। क्योंकि दोनों मान्यताएँ सापेक्ष हैं, अतः वे आपस में कभी नहीं टकराती हैं। सामान्य—द्रव्य समानता की दृष्टि से एक आत्मा है तो विगेष—व्यक्ति की दृष्टि से अनेक आत्मा है। एक के उच्चारण के साथ अनेक जुड़ा हुआ है और अनेक के साथ एक। अतः स्याद्वाद एक को मानता है वहा अनेक का तिरस्कार नहीं करता है, इस कारण उस पर एकान्तवादी होने का दोषारोपण करना गलत है।

८—कुछ तार्किकों का यह तर्क है कि वस्तु कथञ्चित् यथार्थ है और कथञ्चित् अयथार्थ है। इस मान्यता से स्याद्वाद स्वयं कथञ्चित् सत्य और कथञ्चित् मिथ्या हो जायगा। और इस स्थिति में स्याद्वाद के द्वारा तत्त्व का वास्तविक ज्ञान हो सकेगा, यह कैसे माना जा सकता है? क्योंकि जो प्रमाण कथञ्चित् मिथ्या है, वह सही ज्ञान कराने में बाधक ही होता है।

यह हम ऊपर बता चुके हैं कि स्याद्वाद तत्त्व विश्लेषण करने की एक सापेक्ष दृष्टि है। अनेक धर्मयुक्त तत्त्व को उसी रूप में देखने का

नाम स्याद्वाद है। जो वस्तु जिस रूप में स्थित है उसे तद्रूप यथार्थ स्वीकार करना, तथा तदितर रूप में अयथार्थ मानने का नाम स्याद्वाद है। इस अपेक्षा से स्याद्वाद भी यदि एक दृष्टि से अयथार्थ या असत्य है, तो वैसा मानने में हमें कोई आपत्ति नहीं है। हम इस बात को मानते हैं कि स्याद्वाद भी कथञ्चित् सत्य है और कथञ्चित् मिथ्या। अनेकान्त दृष्टि से स्याद्वाद सत्य है, यथार्थ है और एकान्त की अपेक्षा से वह अयथार्थ है, मिथ्या है। जिस वस्तु का जिस दृष्टि से प्रतिपादन हो सकता है, उस दृष्टि से उसका विवेचन करने में स्याद्वाद सदा तत्पर है। स्याद्वाद को समझने के लिये स्याद्वाद की दृष्टि से देखने पर ही उस का यथार्थ रूप समझ में आ सकता है। अतः स्याद्वाद अनेकान्त दृष्टि की अपेक्षा से यथार्थ है। क्योंकि वस्तु अनेक धर्मयुक्त है, इसलिए उसका विवेचन अनेकान्त दृष्टि से ही हो सकता है, एकान्त दृष्टि से नहीं। इस कारण अनेकान्त की अपेक्षा वह सत्य है, यथार्थ है और उस से वस्तु का यथार्थ ज्ञान होने में किसी तरह की बाधा उपस्थित नहीं होती और एकान्त दृष्टि से वह अयथार्थ है। इसलिए एकान्त दृष्टि से तत्त्व का विश्लेषण करना जैनों को इष्ट नहीं है।

९—कुछ विचारकों का कथन है कि सप्तभगी में प्रयुक्त पीछे के तीन भग व्यर्थ हैं। यदि एक दूसरे के संयोग से संख्या बढ़ाना हो तो सात ही क्यों अनन्त भग बना सकते हो !

हम ऊपर इस बात को स्पष्ट कर चुके हैं कि मौलिक भग दो हैं— १ अस्ति और २ नास्ति। शेष सभी भग विवक्षाभेद से बनते हैं। यहाँ तक कि तीसरा और चौथा भग भी पूर्ण स्वतन्त्र नहीं कहा जा सकता। यह ठीक है कि जैनाचार्यों ने सात की संख्या को स्वीकार किया है, और सात भग मानने का कारण भी विस्तार से बताया है।

परन्तु जैन दर्शन की मौलिक मान्यता सात की नहीं, दो की है। और भगवती सूत्र में अस्ति और नास्ति दो भग के आधार पर सात भग बनाए हैं और गागेय अनंगार के प्रश्नोत्तर के आधार पर आचार्यों ने सैकड़ों भग बनाए हैं और आगे कहा गया कि इस तरह हम सख्यात, असख्यात, अनन्त भग बना सकते हैं। परन्तु मूल भग दो ही हैं। बौद्धों एवं कुछ वैदिक दर्शनो में भी चार भग माने हैं। वे चारों भग अस्ति और नास्ति इन दो पर ही आधारित हैं। और इस का कारण यह है कि वस्तु न एकान्त रूप से अस्ति रूप है और न एकांततः नास्ति रूप। क्योंकि वस्तु उभयात्मक है। एक अपेक्षा से वह अस्ति रूप दिखाई देती है और दूसरी अपेक्षा से देखने पर नास्ति रूप से प्रतीत होती है। और दोनों रूप समान हैं। न अस्ति नास्ति से बलवान है और न नास्ति अस्ति से अधिक बलिष्ठ है। दोनों समान रूप से वस्तु की यथार्थता को प्रकट करते हैं। इसलिए वस्तु के यथार्थ स्वरूप का परिज्ञान करने के लिए दोनों की सत्ता को स्वीकार करना जरूरी है। अतः अस्ति और नास्ति दो भग मुख्य हैं, शेष भग उसी के आधार पर स्थित हैं। वस्तु को समझने की कोटिये-श्रेणिये सात हैं, इसलिए सात भग माने गए हैं।

१०-दर्शन ग्रन्थों में स्याद्वाद पर यह भी आक्षेप किया गया है कि स्याद्वाद को स्वीकार करने वाले केवलज्ञान के अस्तित्व को नहीं मान सकते। क्योंकि केवलज्ञान एकान्त रूप से पूर्ण होता है ! उसको उत्पत्ति के लिए वाद में किसी की अपेक्षा नहीं रहती !

तत्त्व की दृष्टि से स्याद्वाद और केवलज्ञान में अन्तर नहीं है। वस्तु का ज्ञान जिस रूप में केवली करते हैं, उसी रूप में स्याद्वादी भी करता है। पदार्थ का ज्ञान करने की दृष्टि दोनों की भिन्न नहीं है। दोनों में भेद सिर्फ इतना ही है कि केवलज्ञानी जिस वस्तु को प्रत्यक्ष ज्ञान से

जानेगा, स्याद्वादी छद्मस्थ उसे परोक्ष-श्रुत ज्ञान से देखेगा। केवलज्ञान पूर्ण है, वह साक्षात् आत्मा से होता है, उसमें किसी तरह का आवरण नहीं होता, परन्तु इसका पूर्ण होने का यह अर्थ नहीं है कि वह एकान्त-वादी होता है। केवली भी वस्तु के स्वरूप को सापेक्ष दृष्टि से ही जानेगा। क्योंकि वस्तु सापेक्ष है, अनेक धर्म युक्त है और केवली उस वस्तु के द्रव्य एव पर्याय सभी रूपों का प्रत्यक्षत अवलोकन करते हैं। वे वस्तु में रहे हुये सामान्य और विघेप उभय धर्मों को देखते हैं, अतः केवल ज्ञान को अनेकान्त से भिन्न एकान्त मानना युक्ति सगत नहीं कहा जा सकता।

दूसरे में केवलज्ञान भी उत्पाद्, व्यय और ध्रौव्य युक्त है। वह भी परिणामी नित्य है। उसकी पर्यायों में परिवर्तन होता रहता है। जैसे काल अन्य पदार्थों पर वर्तता है, वैसे वह केवलज्ञान पर भी वर्तता है। जैन केवलज्ञान को कूटस्थ नित्य नहीं, परिणामी नित्य मानते हैं। काल की अपेक्षा से प्रत्येक वस्तु की तीन — अतीत, वर्तमान और अनागत अवस्थाएँ हैं। केवलज्ञान वस्तु की तीनों काल की अवस्थाओं को जानता-देखता है। परन्तु वह इन तीनों अवस्थाओं को जिस रूप में आज देखता है, कल उन्हीं तीनों अवस्थाओं को भिन्न रूप से जानेगा-देखेगा। क्योंकि आज का जो वर्तमान है वह कल का अतीत बन जायगा और कल का जो अनागत था वह वर्तमान हो जाएगा। इस तरह वस्तु की पर्यायों को आज उसने वर्तमान रूप से जाना था, कल उन्हें ही अतीत रूप से जानेगा और जिन्हे आज भविष्य-रूप से देखता है उन्हें कल वर्तमान रूप से देखेगा। इस तरह काल भेद से केवलज्ञान में भी अंतर होता है और इस अंतर के साथ-साथ अथवा वस्तु की अवस्थाओं के परिवर्तन के साथ-साथ ज्ञान की अवस्था-पर्यायों में परिवर्तन होता

है। अस्तु केवलज्ञान एकान्तवादी और कूटस्थ नित्य नहीं, प्रत्युत परिणामी नित्य है। इसलिए स्याद्वाद और केवलज्ञान में कोई मौलिक अन्तर-या विरोध नहीं है। छद्मस्थ और केवली का दोनों ही ज्ञान स्याद्वाद पूर्वक होते हैं और दोनों ज्ञान वस्तु का अनेकान्त दृष्टि से अवलोकन करते हैं।

इतने लम्बे विवेचन के बाद हम इस निष्कर्ष पर पहुँचे कि स्याद्वाद पागलो का प्रलाप या उन्मत्तो की वीखलाहट नहीं। वस्तु के सही रूप को जानने का यथार्थ साधन है। दार्शनिक ग्रन्थों में हम स्पष्ट रूप से देखते हैं कि एकान्तवाद का आग्रह रख कर चलने वाले दार्शनिकों को भी प्रत्यक्ष या परोक्ष रूप से स्याद्वाद का सहारा लेना ही होता है। इस को माने बिना वस्तु के पूर्ण रूप को न जाना जा सकता है और न दुनिया का व्यवहार ही चल सकता है। हम यह प्रत्यक्ष में देखते हैं कि हमारे सभी व्यवहार-सापेक्ष के आवार पर ही चलते हैं। यदि हम एकान्त को स्वीकार कर ले तो व्यवहारिक जगत में एक क्षण भी नहीं टिक सकते, हमारा सारा व्यवहार ही समाप्त हो-जायगा। इस ससार की एव संसार में स्थित पदार्थों तथा व्यवहार की सापेक्षता को देखकर वैज्ञानिकों ने भी सापेक्षवाद को स्वीकार किया है। अतः जैनों का सापेक्ष सिद्धांत कपोल कल्पित नहीं, प्रत्युत् वैज्ञानिक आधार पर आधारित है।

दार्शनिक संघर्षों का समाधान—स्याद्वाद

स्याद्वाद दार्शनिक समस्याओं का सही समाधान रहा है। जैनाचार्यों ने सभी दर्शनों का, विचारों का समन्वय करके दार्शनिक संघर्षों को समाप्त करने का प्रयत्न भी किया है। परन्तु वर्तमान में दार्शनिक युग प्रायः समाप्त हो गया है। दार्शनिक संघर्ष भी धीरे-धीरे समाप्त

होते जा रहे हैं। वर्तमान युग वैज्ञानिक युग है। और इस युग में राजनीति की प्रमुखता है। इसलिए आज हमें दार्शनिक सघर्षों की जगह राजनैतिक सघर्ष दिखाई देते हैं। राष्ट्रीय एवं अन्तर्राष्ट्रीय दोनों दृष्टियों से राजनैतिक सघर्ष के अखाड़े बने हुए हैं और जिनमें राष्ट्रीय एवं अन्तर्राष्ट्रीय राजनेता एक दूसरे को परास्त करने के लिए जी जान से व्यस्त रहते हैं। कुछ दिन पूर्व केरल में कम्युनिस्ट पार्टी की सरकार को अपदस्थ करने के लिए लड़ी गई लड़ाई, जिसमें विरोधी पार्टी के नेता सफल रहे तथा अन्य प्रांतों में सरकारी पार्टी एवं गैर सरकारी पार्टियों में विधान सभा एवं उसके बाहर चलने वाला संघर्ष इस बात का ज्वलन्त उदाहरण है कि पार्टी के नेता राष्ट्र हित की अपेक्षा पार्टी के स्वार्थ को सर्वोपरि महत्त्व देते हैं। यही कारण है कि सरकारी पार्टी के सदस्यों पर यह पाबन्दी लगा दी जाती है कि वे सरकार से विरोधी विचार रखते हुए भी उसके विरोध में मत नहीं दे सकते। चाहे सत्य हो या असत्य पार्टी का समर्थन करना एवं उस के बहुमत की प्रतिष्ठा को बनाए रखना प्रत्येक सदस्य का कर्तव्य है और विरोधी पार्टी का लक्ष्य यह रहता है कि हर बात में सरकार का विरोध करना, भले ही वह सत्य भी क्यों न हो। यही कारण है कि इन पार्टियों के एकांगी दृष्टिकोण एवं स्वार्थों की चक्की में जनता कुचली जाती है।

यही स्थिति अन्तर्राष्ट्रीय क्षेत्र में है। विश्व में अभी रूस और अमेरिका दो विशेष शक्तिशाली गुट माने जाते हैं। एक साम्यवादी विचारों का समर्थक और परिपोषक है, तो दूसरा पूँजीवादी एवं साम्राज्यवादी विचारधारा का। दोनों विश्व को अपनी दृष्टि से चलाना चाहते हैं। उन्हें अपने दृष्टिकोण के सिवाय अन्य का दृष्टिकोण नज़र ही नहीं आता। कुछ दिन पूर्व रूस के प्रधान मन्त्री ख़रुचेव ने अमे-

रीका की यात्रा की। उन्होंने U. N. O (संयुक्त राष्ट्र सघ) में भाषण दिया था। अपने उक्त भाषण में निश्शस्त्रीकरण के संबन्ध में रूस की तरफ से एक प्रस्ताव रखने की घोषणा करते हुए ख्रुश्चेव ने कहा "सभी देश चार वर्ष के अन्दर-अन्दर पूर्ण निश्शस्त्रीकरण करले। सभी स्थल, जल और नभ सेनाएँ समाप्त कर दी जाए, विदेशी सैन्य प्रधान कार्यालय और युद्ध मन्त्रालय खत्म कर दिये जाए, सैनिक शिक्षा के संस्थान बन्द कर दिये जाएं, विदेशी सैनिक अर्द्धे समाप्त कर दिये जाए अणुबम्व नष्ट कर दिए जाए और उनका उत्पादन आगे से निषिद्ध कर दिया जाए *। विश्व शान्ति के लिए प्रस्तुत किए गए ख्रुश्चेव के विचारों से हम पूर्णतः सहमत हैं। गाँधी और विनोबा की अहिंसामय भाषा में ख्रुश्चेव ने भी बोलना शुरू किया है, इस के लिए हम उन्हें बधाई देते हैं। परन्तु अपने इन विचारों को मनाने के लिए उन्होंने जो अपने भाषणों में धमकिये दी है, उस से हम सहमत नहीं हैं। विश्व के सामने अपने विचार रखने का हमें पूरा अधिकार है, परन्तु उन्हें मनाने के लिए किसी पर दबाव डालना तथा उस के लिए आग्रह करना उपयुक्त नहीं कहा जा सकता। अमेरीका में दिए गए अपने एक भाषण में ख्रुश्चेव ने धमकी भरे शब्दों में कहा— "यदि आप लोग निष्शस्त्रीकरण के लिए तैयार नहीं और आप गस्त्रों की घुड़दौड़ जारी रखना चाहते हैं, तो ठीक है। हम इस चुनौती को स्वीकार करते हैं। हम में भी ताकत है और हम आधुनिक से आधुनिक हथियार तैयार कर सकते हैं। इस तरह के वाक्यों में यह सदेह बना रहता है कि सेना आदि को समाप्त करने की बात केवल प्रचार मात्र

* The Times Of India (daily) 19-9-59, Page, 1 Col 4

‡ हिन्दुस्तान (दैनिक) सितम्बर २१, १९५९।

तो नहीं है !

हम यह देख चुके हैं कि संघर्ष का मूल कारण एकांगी दृष्टि है। खर्स्चेव के पक्ष के समर्थक राष्ट्र उन के प्रस्ताव को महत्त्व देते हैं, तो अमेरिकन गुट के राष्ट्र उसके विरोध की तैयारी में लगे हैं। प्रत्येक राजनेता अपने विचारों को सही और दूसरे के विचारों को गलत सिद्ध करने का प्रयत्न करता है। अस्तु संघर्ष का अन्त केवल उच्च आदर्शों का प्रदर्शन करने मात्र से नहीं होगा, उसके लिये आवश्यकता इस बात की है कि अपने विचारों को रखने के साथ हम अपने विरोधी विचारों का भी आदर करें। उनकी सर्वथा उपेक्षा न करके उनके विचारों को उनकी दृष्टि से परखने का प्रयत्न करें। आज आवश्यकता इस बात की है कि सापेक्षवाद को दार्शनिक एवं वैज्ञानिक क्षेत्र में ही सीमित न रखकर उस का राजनैतिक, सामाजिक एवं परिवारिक जीवन में भी विस्तार करें। जब सभी क्षेत्रों में स्याद्वाद या सापेक्षवाद का प्रयोग करने लगेंगे तो सारी समस्याएं सुलभते देर नहीं लगेगी, वर्तमान में राष्ट्रीय-अन्तर्राष्ट्रीय एवं सांप्रदायिक क्षेत्रों में बढ़ रहा तनाव स्वयं ही निर्मूल हो जायगा।

विचारकों की दृष्टि में — स्याद्वाद

इस तरह हमने देखा स्याद्वाद सभी दृष्टियों से सत्य या वास्तविकता को जानने का साधन है। अब हम स्याद्वाद के संवघ में कुछ विचारकों के विचार प्रस्तुत करेंगे—

प्रो०. हर्मन जेकोबी

“जैन धर्म के सिद्धांत प्राचीन भारतीय तत्त्वज्ञान और धार्मिक षद्धति के अभ्यासियों के लिए बहुत महत्त्वपूर्ण है। इस स्याद्वाद सिद्धांत से सर्वसत्य विचारों का द्वार खुल जाता है।

इण्डिया आफिस लण्डन के प्रधान पुस्तकालय के अध्यक्ष

डॉ. थामस

न्याय शास्त्र मे जैन न्याय का बहुत ऊँचा स्थान है। स्याद्वाद का विषय बड़ा गंभीर है। वह वस्तुओं की भिन्न - भिन्न परिस्थितियों पर अच्छा प्रकाश डालता है।

आचार्य आनंद शंकर बापू भाई ध्रुव

स्याद्वाद मनुष्य को विशाल और उदार दृष्टि से पदार्थ को देखने के लिए प्रेरित करता है और विश्व के पदार्थों का किस प्रकार से अवलोकन किया जाए यह सिखाता है।

स्याद्वाद का सिद्धांत बौद्धिक अहिंसा है। बुद्धि या विचारों से भी किसी का न अनिष्ट चिन्तन करना और न किसी को बुरा कहना ही स्याद्वाद का सुखद परिणाम है।

उपराष्ट्रपति डॉ. राधाकृष्णन्

वास्तविकता का सच्चा और सचोट प्रतिपादन तो मात्र आपेक्षिक और तुलनात्मक ही हो सकता है। वस्तु अनेकधर्मों होने के कारण कोई भी बात निश्चय रूप में नहीं कही जा सकती। वस्तु के विविध धर्मों को अभिव्यक्त करने के लिए विधि-निषेध सबधी शब्द का प्रयोग सात प्रकार से होता है—जिसे जैन परिभाषा में सप्त भगी कहते हैं। यही स्याद्वाद सिद्धांत है।

महात्मा गांधी

जिस प्रकार स्याद्वाद को मैं जानता हूँ, उसी प्रकार मैं उसे मानता हूँ। मुझे अनेकान्त बड़ा प्रिय है।

श्री काका कालेलकर

अनेकान्तवाद अथवा स्याद्वाद अहिंसा धर्म का एक उज्ज्वल रूप है। इसकी तात्त्विक, दार्शनिक और तार्किक चर्चा बहुत हो चुकी है। इसमें अब किसी को दिलचस्पी नहीं रही है। परन्तु सांस्कृतिक क्षेत्र में, अन्तर्राष्ट्रीय राज्य में, गोरे, काले, पीले या गेहूँ वर्णी भिन्न-भिन्न वर्णों के सवध के वारे में अगर हम समन्वयवाद को चलायेंगे और स्याद्वाद को नया रूप देंगे, तो जैन संस्कृति फिर से सजीवन और तेजस्वी बनेगी। अगर इस क्षेत्र में जैन समाज ने कुछ पुरुषार्थ करके दिखलाया तो बिना कहे दुनिया भर के मनीषी जैन शास्त्रों का अव्ययन करेंगे और इस नव प्रेरणा का उद्गम कहा है उसे ढूँढेंगे!

महामहोपाध्याय पं० राम मिश्र शास्त्री

स्याद्वाद जैन धर्म का अभेद्य किल्ला है। जिसके अन्दर प्रतिवा-
दियों के मायावी गोले प्रवेग नहीं करते।

स्व. पं० महावीर प्रसाद द्विवेदी

प्राचीन ढर्रे के हिन्दू धर्मावलम्बी बड़े-बड़े शास्त्री तक अब भी नहीं जानते कि जैनियों का स्याद्वाद किस चिडिया का नाम है? धन्य-वाद है जर्मनी, फ्रांस और इंग्लैंड के कुछ विद्यानुरागी विवेकज्ञों को जिनकी कृपा से इस (जैन) धर्म के अनुयायियों के कीर्ति कलाप की खोज की और भारतवर्ष के इतर जनो का ध्यान आकृष्ट किया। यदि ये विदेशी विद्वान् जैनो के धर्म ग्रन्थों की आलोचना न करते, उनके प्राचीन लेखको (ग्रन्थों) की महत्ता प्रकट नहीं करते, तो हम लोग शायद आज भी पूर्ववत् अज्ञान के अन्धकार में ही रहते।



नयवाद

प्रश्न— हम देखते हैं कि जैनों ने भी कई जगह एकांत-वाद का सहारा लिया है। जैनों का मान्य नयवाद एकांत-वाद का ही एक रूप है। क्योंकि हरेक नय एकांत दृष्टि से सोचता है। अतः फिर यह कैसे कहा जा सकता है कि जैन एकांतवादी नहीं; अनेकांतवादी है ?

नयवाद को एकान्तवाद समझना उसके यथार्थ ज्ञान का नहीं होना है ऐसा कहना चाहिए। नयवाद एकान्तवाद नहीं है। वह एकान्त दृष्टि से नहीं प्रत्युत, एक अपेक्षा से या एक दृष्टि से सोचता है और उस के एक दृष्टि से सोचने में दूसरी दृष्टि का अस्तित्व भी उस के सामने बना रहता है। अतः हम यो कह सकते हैं कि वह अपनी दृष्टि से विचार करता है, परन्तु दूसरी दृष्टि की सर्वथा उपेक्षा नहीं करता या दूसरी दृष्टि को सर्वथा मिथ्या नहीं कहता। अतः नयवाद एकान्त नहीं अनेकान्त मूलक है। स्याद्वाद—अनेकान्तवाद और नय-वाद में कोई विरोध नहीं है।

नय और प्रमाण

वस्तु का परिज्ञान दो तरह से होता है— सकलादेश और विकलादेश से। जिस ज्ञान से वस्तु के पूरे रूप का परिवोध होता है उसे सकलादेश कहते हैं, आगमिक एवं दार्शनिक भाषा में उसे स्याद्वाद या प्रमाण कहते हैं। वस्तु में स्थित अनेक धर्मों में से जो एक धर्म की विवक्षा करता है, उसे विकलादेश कहते हैं और आगमिक भाषा में नय कहते हैं। स्याद्वाद या प्रमाण वस्तु के सम्पूर्ण रूप को देखता है

और नयवाद वस्तु के एक अंश का अवलोकन करता है। नयवाद वस्तु के किसी एक अंश को लेकर उसका प्रतिपादन करता है। उसके दूसरे अंश से उसका कोई मतलब नहीं रहता। वह दूसरे पहलू का न विधान करता है और न निषेध ही। यदि वह वस्तु के दूसरे अंशों का— जो उसकी परिधि से बाहर है, वर्णन करने लगे तो फिर वह नय नहीं रह कर प्रमाण या स्याद्वाद बन जायगा। और यदि वह वस्तु के दूसरे अंश का निषेध करने लगे तो वह नयाभास हो जायगा, क्योंकि वस्तु में दूसरे अंश (धर्म) का अस्तित्व है, फिर भी उस अस्तित्व का निषेध करना मिथ्या वकवास करना है। इस मिथ्या दूषण से वह नय भी सम्यक् नय न रहकर मिथ्या नय या असम्यक् नय बन जायगा। अस्तु नयवाद वस्तु के एक धर्म का ही विवेचन करता है, वह वस्तु के दूसरे धर्मों का न प्रतिपादन करता है और न निषेध करता है। इस का अर्थ यह नहीं है कि नयवाद वस्तु के एक धर्म को ही जानता है, अन्य को नहीं जानता। वह भी वस्तु को अनेक धर्म युक्त जानता-मानता है। वस्तु को अनेक धर्म युक्त जानकर ही वह उस के एक अंश-धर्म की विवक्षा करता है। क्योंकि उसके विवेचन की मर्यादा एक अंश तक ही सीमित है, फिर भी वह दूसरे अंशों-धर्मों का तिरस्कार नहीं करती हैं, इसलिए नयवाद भी सम्यक् है और वस्तु को जानने का—चाहे अंश रूप से ही, यथार्थज्ञान है।

द्रव्य और पर्याय अथवा सामान्य और विशेष

वस्तु अनेक धर्म युक्त है। अतः उसका विवेचन अनेक दृष्टियों से किया जा सकता है। वे अनेक दृष्टिओं दो भागों में विभक्त की जा सकती हैं—सामान्य दृष्टि और विशेष दृष्टि—या द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिक। इन दो दृष्टियों में सारी दृष्टियों का समावेश हो जाता है।

क्योंकि वस्तु द्रव्य और पर्याय युक्त है। अतः सामान्य—अभेद मूलक जितनी दृष्टियाँ हैं उन सबका द्रव्य में और भेदमूलक जितनी दृष्टियाँ हैं उनका पर्याय में समावेश हो जाता है। दो दृष्टियाँ में सभी दृष्टियाँ समाविष्ट हो जाती हैं। इसलिए नय के भी मुख्य दो भेद माने हैं—द्रव्यार्थिक नय और पर्यायार्थिक नय। शेष सभी इनके ही भेद-उप-भेद हैं। भगवान् महावीर ने तत्त्वों का विश्लेषण करते समय इन दोनों नयों का आचार लिया है। भगवती सूत्र में वस्तु की नित्यता-अनित्यता का जो विवेचन मिलता है, वह द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिक दृष्टि से ही किया गया है। द्रव्य की अपेक्षा से जीव नित्य-शाश्वत है और पर्याय की अपेक्षा से अनित्य-अशाश्वत है। इसी तरह स्थानाग सूत्र के प्रथम स्थान में जो 'एगे आया' का तथा भगवती आदि अन्य आगमों में अनन्त जीवों का जो उल्लेख किया गया है, वह भी द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिक दृष्टि से ही किया गया है। सामान्य दृष्टि से आत्मा एक है, तो विशेष दृष्टि से आत्माएँ अनन्त हैं। द्रव्यार्थिक नय आत्म द्रव्य की अपेक्षा से सबको अभेदात्मक मानता है और पर्यायार्थिक नय विभिन्न पर्यायों एवं सब आत्माओं के स्वतंत्र अस्तित्व की अपेक्षा से सब के भेद का ज्ञान करता है। इन दोनों दृष्टियों को सामने रख कर ही भगवान् महावीर ने कहा कि—“आत्मा एक भी है और अनेक भी।” दोनों दृष्टियाँ अपनी-अपनी दृष्टि से वस्तु में रहे हुए अनेक धर्मों में से एक धर्म को स्वीकार करती हैं, परन्तु दूसरे का विरोध नहीं करती इसलिए इन में आपस में संघर्ष नहीं होता और इसी कारण इन को। सम्यक् नय कहा गया है।

द्रव्य और प्रदेश

द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिक दृष्टि की तरह द्रव्यार्थिक और प्रदेशार्थिक दृष्टि से भी वस्तु का विवेचन किया जा सकता है। यह हम बता चुके हैं कि द्रव्यार्थिक दृष्टि एकता की सूचक है और प्रदेशार्थिक दृष्टि अनेकता को व्यक्त करती है। पर्यायार्थिक दृष्टि भी अनेकता का सूचन करती है। फिर भी पर्यायार्थिक और प्रदेशार्थिक दृष्टि एक नहीं हैं। पर्याय और प्रदेश में अन्तर यह है कि पर्याय-द्रव्य की देग और कालकृत अनेक अवस्थाएँ हैं और प्रदेश द्रव्य के अवयव हैं। परमाणु जितने स्थान को घेरता है वह एक प्रदेश। जेनदर्शन की मान्यतानुसार कुछ द्रव्यों के प्रदेश नियत हैं और कुछ द्रव्यों के अनियत। जीव-आत्माके प्रदेश सर्व देग और सर्व काल में नियत है। उन की संख्या में न अभिवृद्धि होती है और न ह्रास ही। यह बात अलग है कि वे जिस शरीर में स्थित रहते हैं, उसके अनुरूप छोटे-बड़े हो सकते हैं, परन्तु आत्म प्रदेशों की संख्या में कोई परिवर्तन नहीं होता। वे सकोच - विस्तार वाले हैं, जैसा छोटा या बड़ा शरीर मिलता है उसी के अनुरूप आत्म प्रदेशों का सकोच या विस्तार कर लेते हैं। जैसे दीपक छोटे कमरे में अपने जितने प्रदेशों को फैलाता है, उतने ही प्रदेशों को बड़े कमरे में फैला देता है। कमरे के छोटे और बड़े होने मात्र से दीपक के प्रदेशों में कोई अन्तर नहीं पड़ता, उसी तरह शरीर के छोटे - बड़े होने से आत्म प्रदेशों की संख्या में कोई अन्तर नहीं आता। आत्म प्रदेशों की तरह धर्मास्तिकाय, अधर्मास्तिकाय और लोकाकाश के प्रदेश भी नियत हैं। पुद्गलास्तिकाय के प्रदेश अनियत हैं, स्कन्ध के अनुसार उसके प्रदेशों में अन्तर होता रहता है। पर्याय हमेशा अनियत रहती है। क्यों कि उसमें सदा परिवर्तन होता रहता है।

श्रमण भगवान महावीर ने जिस तरह पर्याय दृष्टि से वस्तु का विवेचन किया है, उस तरह प्रदेश दृष्टि से भी निरूपण किया है । उन्होंने अपना उदाहरण देते हुए कहा है कि मैं द्रव्य की दृष्टि से एक हूँ, ज्ञान और दर्शन रूप पर्यायों की दृष्टि से दो हूँ और प्रदेशों की दृष्टि से अक्षय, अव्यय और नित्य हूँ । क्योंकि आत्म प्रदेशों की सख्या में कभी भी न्यूनाधिकता नहीं होती। वस्तु की अनेकता को सिद्ध करने के लिए भी प्रदेश दृष्टि का उपयोग किया गया है । द्रव्य दृष्टि से आत्मा एक है, परन्तु प्रदेश दृष्टि से आत्मा अनेक है, क्योंकि आत्म प्रदेश असख्यात है । उसी तरह धर्मास्तिकाय द्रव्य दृष्टि में एक है और प्रदेश दृष्टि से अनेक है, क्योंकि वह असख्यात प्रदेशों है । अन्य द्रव्यों के सबब में भी ऐसा ही समझना चाहिए । इस तरह द्रव्य और प्रदेश दृष्टि से भी वस्तु के स्वरूप का परिवोध होता है ।

व्यवहार और निश्चय

वस्तु जिस रूप में परिलक्षित हो रही है, तद्रूप ही है या उससे भिन्न रूप में है ? यह प्रश्न प्राचीन काल से दार्शनिकों के सघर्ष का कारण बना रहा है । कुछ दार्शनिक वस्तु के दो रूप मानते हैं— प्रातिभासिक और पारमार्थिक । चार्वाक आदि भूतवादी विचारक परमार्थ और प्रतिभास रूप में कोई भेद नहीं करते । उनके विचार से इन्द्रिय से दिखाई देने वाला तत्त्व ही पारमार्थिक-सत्य है । भगवान महावीर ने उभय रूपों को स्वीकार किया है । इन्द्रिय की सहायता से दिखाई देने वाला वस्तु का स्थूल स्वरूप है, इसके अतिरिक्त वस्तु का सूक्ष्म स्वरूप भी होता है, वह आंखों से दिखाई नहीं देता । श्रुत या आत्म प्रत्यक्ष से देखा जाता है । वस्तु का स्थूल रूप व्यवहार दृष्टि से सत्य है और सूक्ष्म रूप निश्चय दृष्टि से सत्य है । व्यवहार दृष्टि इन्द्रिय आश्रित

होने से स्थूल है और निश्चय दृष्टि इन्द्रियातीत होने से सूक्ष्म है। परन्तु दोनों दृष्टिएं सम्यक् है।

भगवती सूत्र में गौतम भगवान महावीर से पूछते हैं कि पतले गुड (फाणित) में कितने वर्ण, गन्ध, रस और स्पर्श होते हैं? भगवान महावीर ने इस का उत्तर निश्चय और व्यवहार दृष्टि से दिया है। उन्होंने कहा—व्यवहार दृष्टि से गुड मधुर है, मीठा है और निश्चय दृष्टि से उसमें ५ वर्ण, २ गन्ध, ५ रस और ८ स्पर्श पाए जाते हैं *। इसी तरह गन्ध, रस से युक्त अन्य पदार्थों के संबन्ध में भी दोनों दृष्टियों से उत्तर दिया है। इस तरह निश्चय के साथ उन्होंने व्यवहार को भी सत्य माना है। उन्होंने निश्चय—परमार्थ के आगे व्यवहार को झुठलाया नहीं। यही नयवाद एव स्याद्वाद दृष्टि का महत्त्व है।

नय के भेद

स्थानाग सूत्र के सातवें स्थान में और अनुयोग द्वार सूत्र में सात नयों का उल्लेख मिलता है। अनुयोग द्वार सूत्र में शब्द, सम-भिरूढ और एवंभूत नय को शब्द नय माना है। शेष चार के लिए कोई नाम निर्देश नहीं किया। पीछे के आचार्यों ने सात नयों को स्पष्टत दो भागों में बाँट दिया— १—अर्थ नय और २—शब्द नय। अन्तिम तीन नयों को आगम में शब्द नय कहा गया है, अतः पहली चार नयों को अर्थ नय मान लिया गया। १ नैगम, २ संग्रह, ३ व्यवहार और ४ ऋजू सूत्र नय अर्थ को विषय करते हैं, अतः वे अर्थ नय हैं और शब्द को अपना विषय बनाने वाले शब्द, समभिरूढ और एवंभूत शब्द नय हैं।

आचार्य सिद्धसेन के मतानुसार वचन के जितने प्रकार हो सकते-

* भगवती सूत्र, श० १८, उ० ६।

है, नय के भी उतने ही भेद होते हैं और जितने नय के भेद है उतने ही मत है §। इस दृष्टि से नय के अनन्त भेद हो सकते हैं। परन्तु अनन्त भेदों का वर्णन करना हमारी शक्ति के बाहर है। यो द्रव्य और पर्याय इन दो रूपों में सारे भेद समाविष्ट हो जाते हैं। परन्तु द्रव्य और पर्याय को अधिक स्पष्ट करने के लिए उनके अवान्तर भेद किए गए हैं। इस सवध में हमें तीन विचारधाराएँ दिखाई देती हैं। आगम और दिगम्बर परम्परा सीधे तौर पर नयों के सात भेद मानती है— १ नैगम २ सग्रह, ३ व्यवहार, ४ ऋजुसूत्र, ५ शब्द, ६ समभिरूढ और ७ एवभूत †। आचार्य सिद्धसेन दिवाकर ६ नय मानते हैं, वे नैगम नय को स्वतंत्र नहीं स्वीकार करते हैं §। तत्त्वार्थ सूत्र में नय के ५-भेद किए हैं—१ नैगम, २ सग्रह, ३ व्यवहार, ४ ऋजुसूत्र और ५ शब्द*। इस में पहली नैगम नय के दो भेद किए हैं— देश परिपेक्षी और सर्व परिपेक्षी और शब्द नय के साप्रत, समभिरूढ और एवभूत तीन भेद माने हैं। परन्तु इन सब में सात भेद वाली आगम परम्परा अधिक प्रसिद्ध है।

नैगम नय

नैगम नय वस्तु को सामान्य और विशेष उभयात्मक दृष्टि से स्वीकार करता है। क्योंकि सामान्य और विशेष एक दूसरे से संबद्ध है।

§ जावइया वयणवहा, तावइया चैव होति नयवाया ।

जावइया णयवाया, तावइया चैव परसमया ॥

—सन्मति तर्क, प्रकरण ३, ४७

† स्थानाग सूत्र ७, ५५२, तत्त्वार्थ राजवर्तिक १, ३३

§ सन्मति तर्क में नय प्रकरण ।

* तत्त्वार्थ १, ३४-३५

एक के अभाव में दूसरे का अस्तित्व घट ही नहीं सकता । इसलिए नैगम नय उभयात्मक स्वरूप की विवक्षा करता है। कभी वह सामान्य को मुख्य मानकर विवक्षा करता है, तो कभी विघेप को मुख्य मानकर । जिस समय सामान्य को मुख्य मानकर विवक्षा करता है, उस समय विघेप गौण हो जाता है और जब विघेप को मुख्य आधार मानता है, तब सामान्य गौण हो जाता है । उस के विवेचन में एक मुख्य और दूसरा गौण रहता है, परन्तु वह ग्रहण उभयात्मक स्वरूप का करता है । यह बात अलग है कि कभी सामान्य की प्रधानता होती है और विघेप की अप्रधानता, तो कभी विघेप का प्रधान स्थान होता है और सामान्य का अप्रधान । परन्तु, नैगमनय उभय स्वरूप का ग्रहण करता है, एक का नहीं ।

इस से यह प्रश्न उठता है कि जब वस्तु को उभयात्मक रूप से जानता है, तब फिर वह विकलादेश—नय कैसे रहा? वस्तु के उभयात्मक स्वरूप को स्वीकार करने वाला ज्ञान सकलादेश होता है । अतः इस दृष्टि से नैगम को नय नहीं, सकलादेश—प्रमाण मानना चाहिए !

नैगम सकलादेश—प्रमाण नहीं विकलादेश—नय ही है । क्योंकि सकलादेश में वस्तु के सब धर्मों का समान रूप से ग्रहण होता है । उस में प्रमुखता और गौणता का भाव नहीं होता और नैगम वस्तु के उभय धर्मों को प्रमुख और गौण रूप से ही स्वीकार करता है । अतः वह सकलादेश नहीं, विकलादेश—नय ही है, ऐसा मानना चाहिए ।

कुछ आचार्य नैगम को सकल्पमात्र ग्राही भी मानते हैं* । किसी

† नैगमो मन्यते वस्तु, तदेतदुभयात्मकम्,
निर्विशेषं न सामान्य, विशेषोऽपि न तद विना ॥ —नय कर्णिका

* अर्थ सकल्पमात्र ग्राही नैगमः । —तत्त्वार्थ राजवार्तिक १, ३, २

व्यक्ति के द्वारा किए जाने वाले कार्य का सकल्प मात्र नैगम नय है। जैसे कोई व्यक्ति बाजार में कागज खरीदने जाता है, मार्ग में उससे कोई पूछे कहा जा रहे हो, तो वह कहता है कि जरा लेख लिखना है। जबकि अभी तो वह कागज लाने जा रहा है, लेख लिखने में तो अभी बहुत समय पड़ा है, उस बीच में और कोई बाधा भी उपस्थित हो सकती है। फिर भी उस का वचन सत्य कहा जाता है। क्योंकि लेख लिखने का सकल्प करके ही वह कागज खरीदने चला है। इस तरह सकल्प मात्र को भी नैगम नय कहते हैं।

संग्रह नय

संग्रह नय सामान्य ग्राही होता है §। वह वस्तु के अभेद स्वरूप को ग्रहण करता है। यह हम देख चुके हैं कि वस्तु भेदाभेद-सामान्य-विशेष उभय रूप है। परन्तु, संग्रह नय सामान्य को ही अपना विषय बनाता है। यह नय पर और अपर के भेद से दो प्रकार का है। पर में वह अस्तित्व रूप से सभी पदार्थों का संग्रह कर लेता है। क्योंकि जीव अजीव आदि जितने भी पदार्थ हैं, सबका अस्तित्व-सत्ता है। अतः सत्ता रूप से वह सभी पदार्थों को एक मानता है §। क्योंकि सत्ता सब में समान रूप से है। जैसे नीलादि आकार वाले सभी ज्ञान-ज्ञानसामान्य के भेद हैं, उसी तरह जीवाजीवादि सभी पदार्थ सत् होने से सत्ता सामान्य की दृष्टि से एक है।

यह हम देख चुके हैं कि द्रव्य में रहने वाली सत्ता पर सामान्य है। परन्तु द्रव्य में स्थित जो द्रव्यत्व सामान्य है, वह अपर सामान्य है। इसी तरह गुण में जो सत्ता है वह पर सामान्य है और जो गुणत्व

§ सामान्य मात्र ग्राही परामर्श संग्रह। —प्रमाण नय तत्त्वालोक ७, १३

§ सर्वमेक सद्विशेषात्

सामान्य है वह अपर सामान्य है। द्रव्य के और भी कई भेद-प्रभेद होते हैं। जैसे जीव द्रव्य सत्ता की दृष्टि से पर सामान्य है, तो जीवत्व की दृष्टि से अपर सामान्य है। सत्ता की दृष्टि से सभी द्रव्यों के साथ उस का भी संग्रह हो जाता है। परन्तु जीवत्व की अपेक्षा से वह अन्य सभी द्रव्यों से भिन्न है, फिर भी अपर सामान्य की दृष्टि से वह एक भी है। क्योंकि सभी जीव जीवत्व की दृष्टि से समान हैं। इसी संग्रह नय को ध्यान में रख कर कहा गया कि आत्मा एक है †। इस तरह द्रव्यत्व, गुणत्व आदि अपेक्षाओं से जितने अपर सामान्य हैं तथा सत्ता की दृष्टि से जो पर सामान्य हैं अथवा जो कहिए जितने भी प्रकार के सामान्य या अभेद हो सकते हैं, उन सबका ग्रहण करने वाला संग्रह नय है।

व्यवहार नय

संग्रह नय ने जिस अर्थ को ग्रहण किया है, उस का विधि पूर्वक अवहरण—पृथक्करण करना व्यवहार नय है §। संग्रह नय अभेद को ग्रहण करना है और व्यवहार नय भेद को स्वीकार करता है। संग्रहनय द्वारा स्वीकृत सामान्य किस रूप में है, इस तथ्य का विश्लेषण करने के लिए व्यवहार नय विशेष को स्वीकार करता है। ये दोनों नय द्रव्य को ही ग्रहण करते हैं। परन्तु, संग्रह नय द्रव्य को अभेद रूप से स्वीकार करता है और व्यवहार नय भेद रूप से। संग्रह नय सत्ता की अपेक्षा से सभी पदार्थों को पर सामान्य रूप से ग्रहण करता है। व्यवहार नय उसी का पृथक्करण करते हुए कहता है कि सत् क्या है? वह

† एगे आया।—स्थानाग सूत्र, १, १

§ अतो विधिपूर्वकमवहरण व्यवहार।

द्रव्य है या गुण? द्रव्य है तो जीव द्रव्य है या अजीव द्रव्य ? जीव द्रव्य में भी नरक है, देव है, मनुष्य है, तिर्यञ्च है या मुक्त-सिद्ध जीव है । नरक में प्रथम नरक का नारक है या दूसरो, तीसरो या वत् सातवी नरक का ? इस तरह वह अभेद पूर्वक स्वीकृत पदार्थों को भेद पूर्वक विवक्षा करता है । क्योंकि लोक व्यवहार भेद पूर्वक ही चल सकता है, अभेद पूर्वक नहीं । और इस नय का मुख्य उद्देश्य व्यवहार सिद्धि है § । इस लिए यह भेद को अपना विषय बनाता है । उक्त तीनों नये द्रव्य को अपना विषय बनाते हैं, अतः द्रव्यार्थिक नय है और आगे कहे जाने वाले चारों नय पर्याय को अपना विषय बनाते हैं, इसलिए पर्यायार्थिक नय हैं ।

ऋजू सूत्र नय

भेद—पर्याय को दृष्टि से जो पदार्थ का विश्लेषण करता है, वह ऋजुसूत्र नय है* । यह नय भूत और भविष्य का ग्रहण न करके मात्र वर्तमान का ग्रहण करता है । क्योंकि पर्याय वर्तमान में ही अवस्थित रहती है । भूत और भविष्य में द्रव्य स्थित रहता है, परन्तु पर्याय स्थित नहीं रहती । मनुष्य कई बार वर्तमान को ही स्वीकार करता है, भूत और भविष्य को देखता तक नहीं । इसका यह अर्थ नहीं है कि भूत और भविष्य सर्वथा असत्य है । वह भूत और भविष्य को सत्ता तो मानता है, परन्तु जब वह वर्तमान का ही

§ . व्यवहारानुकूल्यात् प्रमाणानां प्रमाणता,
नान्यथा वाक्यमानानां ज्ञानानां तत्प्रसंगतः ॥

* भेदं प्राधान्यतोऽन्विच्छन् ऋजुसूत्रनयो मत ।

अपना प्रवृत्ति क्षेत्र बनाता है, तब ऐसा समझना चाहिए कि उसका प्रयोजन वर्तमान से होता है। क्योंकि वस्तु की पर्याय प्रति क्षण बदलती रहती है। अतः जिस क्षण मनुष्य कार्य में प्रवृत्त है, उस क्षण की पर्यायों में और अगले क्षण की पर्यायों में अंतर हो जाता है। वर्तमान की अवस्था वर्तमान तक ही सीमित है। इसीलिए वर्तमान की स्थिति एक समय की कही गई है और पर्याय भी अपने स्वरूप में एक समय तक स्थित रहती है, दूसरे समय में उसमें परिवर्तन हो जाता है। अस्तु काल की अपेक्षा से अवस्थाएँ भिन्न हैं, यदि उन पर्यायों में भिन्नता नहीं हो, तो सभी काल की अवस्थाएँ एक हो जायगी। इसी तरह वस्तु की भिन्नता से भी अवस्था में भेद होता है। एक वस्तु की अवस्था दूसरी वस्तु की अवस्था से भिन्न होती है। 'जैसे हंस श्वेत-सफेद है' इस वाक्य में हंस में और श्वेतपन में जो विभिन्नता नहीं दीख रही है उसे बताने के लिए ऋजू सूत्र नय कहता है कि हंस अलग है और उसका श्वेतपन या उज्ज्वलपन अलग है। यदि ऐसा न माना जाए तो हंस और दुगला एक हो जाएंगे। क्योंकि दोनों श्वेत हैं, अतः श्वेत वर्ण के जितने भी पशु-पक्षी होंगे वे एक हो जाएंगे। इस तरह ऋजू सूत्र नय क्षणिकवाद को स्वीकार करता है। उसकी दृष्टि में प्रत्येक वस्तु परिवर्तनशील है। क्योंकि प्रत्येक वस्तु की पर्याय प्रतिक्षण बदलती रहती है। काल और वस्तुभेद की तरह यह नय देश-क्षेत्र भेद से भी वस्तु में भेद मानती है।

शब्द नय

उपरोक्त चारों नय अर्थ को अपना विषय बनाते हैं, अतः अर्थ नय है। प्रस्तुत शब्द नय और इसके बाद के दो नय भी शब्द को अपना विषय बनाते हैं, अतः तीनों शब्द नय हैं।

शब्द नय—काल, कारक, लिंग, संख्या आदि के भेद से अर्थ का

भेद मानता है §। काल तीन हैं— भूत, वर्तमान और भविष्य । कारक सात हैं— कर्ता, कर्म, करण, सम्प्रदान, अपादान, सवध, अधिकरण । लिंग तीन है— पुल्लिङ्ग, स्त्रीलिङ्ग और नपुंसक लिंग । सूख्या के भी तीन भेद हैं— एकवचन, द्विवचन और बहुवचन । इत्यादि भेद से शब्द के अर्थ में भी भेद हो जाता है । काल की अपेक्षा से अर्थ भेद का उदाहरण इस प्रकार दिया जा सकता है— “काशी नगरी थी और काशी नगरी है” उक्त दोनों वाक्यों में जो अर्थ भेद परिलक्षित होता है, वह शब्द नय की दृष्टि से है । इस तरह कारकादि के भी उदाहरण दिए जा सकते हैं । कहने का तात्पर्य इतना ही है कि शब्द नय कालदि के भेद से अर्थ में भेद मानता है । परन्तु वह शब्द भेद से अर्थ भेद नहीं मानता है । जैसे कुम्भ और कलश दो भिन्न शब्द हैं, फिर भी शब्द नय उस के अर्थ में भेद नहीं मानता है । शब्द नय अनेक पर्याय-अनेक शब्दों द्वारा सूचित वाच्यार्थ को एक ही पदार्थ समझता है * । अस्तु वह कालदि के भेद से ही अर्थ भेद मानता है, शब्द भेद से नहीं ।

समभिरूढ नय

शब्द नय कालादि के भेद से अर्थ भेद मानता है । एक काल या एक लिंग वाले पर्यायवाची शब्दों में वह भेद नहीं करता है । परन्तु जब यह भेद वृद्धि कुछ आगे बढ़ती है, तो वह शब्द भेद से भी अर्थ भेद मानने लगती है, यह दृष्टि समभिरूढ नय के नाम से जानी जाती है ।

§ कालादि-भेदेन ध्वनेरर्थ भेद, प्रतिपद्यमान शब्द ।

—प्रमाणनय तत्त्वान्नोरु, ७, ३२

* अर्थ शब्दनयोऽनेकैः पर्यायैरेकमेव च ।

मन्यते कुम्भ-कलश-घटाद्येकार्थं वाचकः ॥

—नयकर्णिका, १४

वह व्युत्पत्ति के भेद से पर्यायवाची शब्दों के अर्थ में भी भेद स्वीकार करता है § । यह नय केवल कालादि के भेद पर ही अर्थ भेद मानना प्रयाप्त नहीं समझता । इस की दृष्टि में जहाँ शब्द भेद है वहाँ अर्थ भेद अवश्य है † । उदाहरण के लिए निर्ग्रन्थ, श्रमण और मुनि तीन शब्द ले । शब्द नय की दृष्टि से इन तीनों शब्दों के अर्थों में कोई अन्तर नहीं है, क्योंकि तीनों का लिंग एक है । परन्तु समभिरूढ को यह बात मान्य नहीं है । वह कहता है कि यदि व्युत्पत्ति भेद से अर्थ भेद नहीं मानेंगे तो तीनों शब्द एक हो जाएंगे । अस्तु तीनों शब्दों के अर्थ में अन्तर है, क्योंकि तीनों शब्दों की व्युत्पत्ति भिन्न है । 'निर्गती ग्रथीर्यस्य स निर्ग्रन्थः' । 'श्रमं करोतीति श्रमणः' । 'मौनं धारयतीति मुनिः' । इस तरह तीनों शब्द अपने-अपने भिन्न अर्थों को लिए हुए हैं, अतः वे एक नहीं हो सकते । द्रव्य और भाव ग्रथि— गाठ का त्याग करने वाले का अर्थ निर्ग्रन्थ है, श्रम—तपस्या करने वाला यह श्रमण शब्द का अर्थ है और मौन धारण करने वाला यह मुनि शब्द का अर्थ है । इस तरह समभिरूढ नय शब्द भेद से अर्थ मानता है ।

एवंभूत नय

प्रस्तुत नय समभिरूढ नय से भी एक कदम आगे रखता है । समभिरूढि नय व्युत्पत्ति भेद से अर्थ मानता है, परन्तु एवंभूत नय कहता है कि जिस समय व्युत्पत्ति सिद्ध अर्थ घटित होता हो उस समय ही उस

§ पर्याय-शब्देषु निरुक्ति भेदेन, भिन्नमर्थं समभिरोहन् समभिरूढः ।

—प्रमाण नय तत्त्वालोक, ७, ३६ ।

† पर्यायशब्द भेदेन भिन्नार्थस्थाविरोहणात्,
नयः समभिरूढ स्यात्, पूर्ववच्चास्य निश्चयः ॥

शब्द का अर्थ ग्रहण करना चाहिए । यथा—जिस समय वाह्य एव आ-
म्यान्तर ग्रन्थि—परिग्रह की गाँठो से रहित हो उस समय ही निर्ग्रन्थ
कहना चाहिए, परन्तु जिस समय राग-द्वेष मे परिणति हो रही हो या
वाह्य पदार्थों के सग्रह मे प्रवृत्ति कर रहा हो, उस समय निर्ग्रन्थ नही
कहना चाहिए । जिस समय श्रम या तपश्चर्या कर रहा हो, उस समय
श्रमण और जिस समय मौन धारण कर रखी हो, उस समय मुनि
कहना चाहिए ।

सप्त नयों का पारस्परिक संबंध

यह हम देख चुके हैं कि पीछे की नय का विषय पहले की नय के
विषय से सकुचित होता जाता है । नैगम नय का दायरा सबसे विस्तृत
है । क्योंकि वह सामान्य एव विशेष उभय को ही अपना विषय बनाता
है । कभी सामान्य को प्रमुखता देता है और विशेष को गौणता, तो
कभी विशेष को प्रधानता देता है और सामान्य को अप्रधानता । सग्रह
नय का क्षेत्र पूर्व नय से सीमित हो जाता है । वह केवल सामान्य को
ही स्वीकार करता है । व्यवहार नय सग्रह द्वारा स्वीकृत विषय का ही
कुछ विशेषताओं के आधार पर विभाजन करता है । ऋजुसूत्र नय का
विषय व्यवहार नय से भी कम है, क्योंकि व्यवहार नय त्रिकालिक विषय
का अस्तित्व स्वीकार करता है, परन्तु ऋजुसूत्र नय केवल वर्तमान को
ही स्वीकार करता है । शब्द नय का क्षेत्र उससे भी सीमित है, क्योंकि
वह कालादि के भेद से ही शब्द के अर्थ मे अंतर मानता है । समभि-
रूढ नय व्युत्पत्ति भेद से अर्थ मानता है और एवभूत नय शब्द की व्यु-
त्पत्ति के अनुरूप जिस समय प्रवृत्ति हो रही हो उस समय ही उस व्यु-

“क्रिया परिणतार्थं चेदेवम्भूतो नयो वदेत् ।

—द्रव्यानुयोग तर्कणा

त्पत्ति सिद्ध अर्थ को मानता है। इस तरह एवंभूत नय का दायरा सब से छोटा है। इस तरह सातो नय एक दूसरे के साथ सबद्ध है। उत्तर—उत्तर नय पूर्व-पूर्व नय पर आधारित है। और पूर्व-पूर्व नय की अपेक्षा उत्तर-उत्तर नय सूक्ष्म और सूक्ष्मतर होता जाता है।

स्याद्वाद और नयवाद का सम्बन्ध

जैनदर्शन के चिन्तन की दृष्टि काफी विस्तार से पाठको के सामने आ गई है। इतने विस्तृत विवेचन के बाद यह स्पष्ट हो गया कि नयवाद एकान्तवादी नहीं है। नयवाद, स्याद्वाद दृष्टि को सामने रख कर ही विवेचन करता है। यह तो एक विवेचन करने की गैली है कि वह कभी सामान्य की दृष्टि से वस्तु का विवेचन करता है, तो कभी विगेष की अपेक्षा से। कभी उसकी दृष्टि में द्रव्य की प्रमुखता होती, तो कभी पर्याय की प्रमुखता रहती है। इसी अपेक्षा से सातो नय को द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिक दो भागों में विभक्त किया गया है। प्रथम के तीन सामान्य की ओर अधिक भुके हुए हैं, तो पीछे के चार नयों में विगेष की ओर अधिक भुकाव है। सामान्य और विगेष या द्रव्य और पर्याय ये दोनों ही वस्तु में स्थित हैं। स्याद्वाद भी दोनों को स्वीकार करता है और नयवाद भी दोनों दृष्टियों को सामने रखता है। अतः सिर्फ विवेचन करने का है, दोनों की विवेचन गैली — पद्धति में अन्तर है। वह यह कि स्याद्वाद वस्तु के समग्र रूप का विवेचन करता है और नयवाद वस्तु के एक अंश का विवेचन करता है। परन्तु, दोनों की दृष्टि सापेक्ष है। अतः स्याद्वाद एवं नयवाद में कोई सैद्धांतिक भेद नहीं है।



तत्त्व-मीमांसा

द्वितीय अध्याय

प्र०— संसार में तत्त्व (पदार्थ) कितने हैं ?

उ० जैन दर्शन में तत्त्वों की संख्या नव मानी है । आगम में नव तत्त्वों का उल्लेख मिलता है । और तत्त्वार्थ सूत्र में सात तत्त्वों का उल्लेख किया है । परन्तु, इस से मान्यता में कोई अन्तर नहीं आता । केवल संख्या गिनने का अन्तर है ।

जीव, अजीव, पुण्य, पाप, आस्रव, सवर, निर्जरा, वध और मोक्ष ये नव तत्त्व हैं । सात तत्त्व स्वीकार करने वाले पुण्य-पाप को अलग नहीं गिनते । इसका अर्थ यह नहीं है कि वे पुण्य-पाप को मानते ही नहीं । वे भी पुण्य-पाप को स्वीकार करते हैं † । परन्तु, उस की गणना आस्रव या वध तत्त्व में कर लेते हैं । शुभ और अशुभ परिणामों से शुभ-अशुभ कर्मों का बन्ध होता है । ये शुभाशुभ परिणाम भाव पुण्य-पाप हैं । और उन से बन्धने वाले शुभाशुभ कर्म द्रव्य पुण्य - पाप हैं । अतः सैद्धांतिक दृष्टि से नव और सात तत्त्व मानने में कोई अन्तर नहीं पड़ता । यदि मूल तत्त्व नव मान लेते हैं तो फिर किसी तत्त्व के अवान्तर भेद नहीं करने पड़ते हैं और सात की संख्या मानते हैं तो बन्ध के दो अवान्तर भेद करके नव की गणना को पूरा कर दिया जाता है । चाहे किसी भी तरह से माने जैन मान्यता के अनुसार तत्त्वों की संख्या नव है । इस में संसार के सभी

† शुभ. पुण्यस्य, अशुभ पापस्य ।

पदार्थों का समावेश हो जाता है।

इसमें भी मूल तत्त्व दो ही हैं— एक जीव और दूसरा अजीव या यो भी कह सकते हैं, एक जड़ और दूसरा चेतन। गेष सात तत्त्व इन्हीं के अवान्तर भेद हैं। सभी पदार्थों का सरलता से बोध हो सके इसलिए तत्त्वों का वर्गीकरण किया गया है। अन्यथा विश्व का कोई भी ऐसा पदार्थ नहीं है, जो जड़-चेतन से पृथक् किसी तीसरी किस्म का हो। सभी पदार्थ चेतन या जड़ दो ही रूपों में पाए जाते हैं।



आत्म मीमांसा

भारतीय चिन्तनधारा का विकास आत्म तत्त्व को केन्द्र मान कर हुआ है। चार्वाक का विचार, चिन्तन-मनन एवं सिद्धांत भी इसमें बाधक नहीं है। चार्वाक दर्शन का गहराई से अनुशीलन करने पर यह स्पष्ट हो जाता है, कि उसने आत्मा की चेतना शक्ति को मानने से इन्कार नहीं किया है किन्तु उसने सिर्फ चेतन के स्वरूप की व्याख्या अपने ढंग से की है। उसने आस्तिक माने जाने वाले सभी भारतीय दर्शनों से विपरीत दिशा में सोचा है। उसे नास्तिक एवं अनात्मवादी कहने का यही कारण है कि उसने आत्मा को चेतन तो माना है, परन्तु उस चेतन (आत्मा) की स्वतंत्र एवं पृथक् सत्ता को नहीं माना। इस तरह सभी भारतीय दर्शन आत्मा को आधार मानकर चले हैं। अतः प्रत्येक भारतीय के लिए यह आवश्यक है कि वह आत्मा के संघर्ष में भी सोचे-समझे एवं जाने। इस विचार को सामने रखते हुए हम ज़रा विस्तार से भारतीय दर्शनों की आत्मा विषयक मान्यता पर प्रकाश डालने का प्रयत्न करेंगे।

किसी वस्तु के स्वरूप का परिज्ञान करने के पहले उसके

अस्तित्व के विषय में यह जान लेना अत्यावश्यक है। इस दृष्टि से आत्मा के स्वरूप का विचार करने के पहले हम इस बात पर विचार करेंगे कि आत्मा के अस्तित्व के विषय में भारतीय चिन्तको की क्या दृष्टि रही है।

भारतीय चिन्तनधारा में आज श्रमण एवं ब्राह्मणों का साहित्य उपलब्ध है। श्रमणों एवं ब्राह्मणों की बढ़ती हुई आध्यात्मिक प्रवृत्ति एवं अध्यात्म चिन्तनधारा के प्रवाह में आत्म विरोधी चिन्तको की विचारधारा एवं साहित्य प्रवाहमान हो गया। ब्राह्मणों ने अनात्मवादियों के विषय में प्रासंगिक रूप से जो कुछ कहा उसी का वेदों से ले कर उपनिषदों तक में उल्लेख मिलता है। जैनाग्रमो एवं पिटको (वैद्वग्रन्थों) में भी विरोधी विचार धारा के खण्डन के रूप में अनात्मवादियों के सिद्धांत का उल्लेख किया गया है। अनात्मवादियों के सिद्धांत की सही जानकारी देने वाला कोई ग्रन्थ नहीं है। दार्शनिकटीका ग्रन्थों से इतनी जानकारी मिलती है कि दार्शनिक ग्रन्थों के रचना काल में अनात्मवादियों ने अपने विचार वृहस्पति सूत्र के रूप में रखे थे। किन्तु दुर्भाग्य से आज वह ग्रन्थ भी उपलब्ध नहीं है। अतः आत्मा के सम्बन्ध में उनकी मान्यता क्या रही है, इस की जानकारी आत्मवादी विचारको के शास्त्रों एवं दार्शनिक ग्रन्थों में उल्लिखित आधार पर ही की जा सकती है।

अनात्मवादी चार्वाक यह नहीं कहता है कि आत्मा नहीं है, वह आत्मा का या उसकी चेतना शक्ति का अभाव नहीं मानता। उस की मान्यता यह है कि एक या एकाधिक (अनेक) जितने भी पदार्थ या तत्त्व हैं, उनमें आत्मा नाम का कोई स्वतंत्र या मौलिक तत्त्व नहीं है। कई तत्त्वों के सयोग से आत्मा में चेतना शक्ति का प्रादुर्भाव होता है। वह उन्हीं तत्त्वों का एक रूप है, उनसे भिन्न कोई स्वतंत्र शक्ति नहीं है। इसी बात को लक्ष्य में रखते हुए उद्योतकर ने न्यायवार्तिक में कहा

है कि आत्मा के अस्तित्व के सर्वत्र मे दार्शनिकों मे सामान्यत मत्भेद नहीं है। मत्भेद या विवाद है तो वह आत्मा के स्वरूप को मानने के सर्वत्र में है। कोई शरीर को ही आत्मा मानते हैं, कोई बुद्धि को, कोई इन्द्रियों को, कोई मन को और कोई सघात को आत्मा समझते हैं। कुछ ऐसे विचारक भी हैं कि जो इन सबसे पृथक् आत्मा के स्वतंत्र अस्तित्व को मानते हैं। * इससे स्पष्ट है कि भारतीय संस्कृति के सभी विचारकों ने आत्मा को मानने से इन्कार नहीं किया। आत्मा के विषय मे उनका कोई मतभेद नहीं है, मत्भेद है उसके स्वरूप को लेकर।

मानव जब तक चिंतन की गहराई मे नहीं उतरता, अपने अंदर नहीं झांकता-देखता, तब तक उसकी दृष्टि, उसकी विचारधारा, उस की सोचने-समझने की शक्ति वाह्य पदार्थों तक ही सीमित रहती है। और जब तक मनुष्य वाह्य पदार्थों की ओर ही देखता - विचारता है तब तक वह उन्हे ही मौलिक तत्त्व के रूप मे स्वीकार करता है। क्योंकि उनके अतिरिक्त उसके सामने अन्य कोई द्रव्य है ही नहीं जिस पर वह कुछ सोचे - विचारे। यही कारण है कि उपनिषदों मे कई ऐसे विचारकों का अभिमत देखने को मिलता है, जिन्होंने जल, वायु* जैसे इन्द्रिय ग्राही पदार्थों को विश्व के मूल तत्त्व के रूप मे स्वीकारा है। उन की विचार शक्ति आत्मा के अमूर्त स्वरूप तक पहुँची ही नहीं। आत्मा की बात तो दूर रही, भौतिक तत्त्वों मे भी वे सूक्ष्म शक्तियों का साक्षात्कार करने मे असफल रहे। उन की निगाह मूर्त और उस मे भी स्थूल पदार्थों को ही देख सकी और वे उन्हीं की अनुभूति कर सके। पर इतना तो मानना होगा कि यह उन के चिन्तन की पहली भूमिका

* न्यायवार्तिक पृ. ३६६.

§ बृहदारण्यक ५, ५, १

* छान्दोग्योपनिषद, ४, ३

थी। विश्व को जानने की जिज्ञासा मानव मन में जग चुकी थी। उस का मन-मस्तिष्क चिन्तन के क्षेत्र में अगड़ाई लेने लगा था।

जब मानव मनन के क्षेत्र में आगे बढ़ा, जरा गहराई में उतरा तो उसने मूर्त पदार्थों को मौलिक तत्त्व न मान कर असत् §, सत् †, आकाश ‡ आदि सूक्ष्म एवं बुद्धिग्राह्य पदार्थों को स्वीकार किया। वह कुछ आगे तो बढ़ा, परन्तु अभी तक भौतिक पदार्थों से ऊपर नहीं उठा। उसका चिन्तन जडत्व पर ही अटक गया। ऐसा प्रतीत होता है कि उसने इन बाह्य तत्त्वों को ही मौलिक माना हो और इन्हीं अतीन्द्रिय तत्त्वों में से ही आत्मा की उत्पत्ति की हो।

जब चिन्तक की चिन्तन धारा बाह्य पदार्थों से हट कर अदर की ओर मुड़ी, या यों कहिए कि जब साधक विश्व के मूल को बाहर नहीं, अपितु अपने भीतर ही गोघने लगा, तब उसने प्राण § तत्त्व को मौलिक तत्त्व के रूप में स्वीकारा। और प्राण तत्त्व से विकास करके वह ब्रह्म या आत्माद्वैत तक पहुँच गया हो, ऐसा लगता है।

आत्मिक चिन्तन की उत्क्रांति के इस स्वरूप का समर्थन आत्मा से संबद्ध मिलने वाले विभिन्न नामों से होता है। आचारांग सूत्र में जीव के लिए भूत, सत्व, प्राण जैसे शब्दों का जो व्यवहार देखने को मिलता है, वह चिन्तन धारा के आत्मा तक पहुँचने के इतिहास को प्रस्तुत करता है। प्राचीन विचारक किसी एक तत्त्व को ही विश्व का मूल या मौलिक तत्त्व मानते थे। उन्होंने दो या दो अधिक मौलिक तत्त्वों को कभी नहीं स्वीकारा। अतः उन्हें हम आत्म अद्वैतवादी कह सकते हैं।

इस आत्म अद्वैत विचार धारा के समय में एवं उससे भी पहले

§ छान्दोग्य उपनिषद्, ३, १९, १. † छान्दो० ६, २.

‡ छान्दो० १, ९, १; ७, १२. § छान्दो०, १, ११, ५; ४, ३, ३; ३, १५, ४.

द्वैत विचारवारा भी प्रवाहमान थी। इस के प्रमाण पाली त्रिपिटक, जैन आगम एव सांख्य दर्शन आदि ग्रन्थों में भरे पड़े हैं। बौद्ध, जैन और सांख्य के विचार में विश्व के मूल में केवल एक ही जड़ या चेतन मौलिक तत्त्व नहीं, बल्कि जड़ और चेतन ऐसे दो मौलिक तत्त्व हैं, जिसके आधार पर यह विश्व खड़ा है। जैनों ने उसे जीव और अजीव के रूप में स्वीकार किया, सांख्य ने पुरुष और प्रकृति के रूप में माना और बौद्धों ने उसे नाम और रूप कहकर पुकारा।

सांख्य जैनों की तरह व्यक्ति भेद से अनेक जीव-चेतन मानता है। परन्तु यह प्रकृति-जड़ को एक मूल तत्त्व मानता है। जैन चेतन की तरह जड़ को भी एक नहीं, अनेक तत्त्व स्वीकार करते हैं। न्याय-दर्शन और वैशेषिक दर्शन भी जड़ और चेतन दो तत्त्व मानते हैं और जड़ को सांख्य की तरह एक मौलिक तत्त्व न मान कर जैनों की तरह अनेक तत्त्व स्वीकार करते हैं। ये सभी बहुवादी आत्मा को मानते हैं, परन्तु कुछ ऐसे बहुवादियों का वर्णन भी मिलता है, जो आत्मा को स्वतन्त्र एव मौलिक तत्त्व नहीं स्वीकार करते। दार्शनिक टीका ग्रन्थों एव आगमों में चार्वाक, नास्तिक, बार्हस्पत्य और लोकायत आदि मतों का खण्डन करते हुए लिखा है कि इन लोगों की मान्यता है कि इस लोक में पृथ्वी, अप, तेज, वायु और आकाश ये पाँच महाभूत हैं और इन से एक आत्मा उत्पन्न होता है और उनके नाश के साथ आत्मा का भी नाश हो जाता है, आत्मा नाम का कोई मौलिक एव स्वतन्त्र तत्त्व नहीं है §।

इससे स्पष्ट परिलक्षित होता है कि आत्म स्वरूप की मान्यता

§ सूत्रकृतानि १, १, १, ७-८।

मे जो विभिन्नता दृष्टिगोचर होती है, उस मे चिन्तन का एक विकास क्रम सन्निहित है। उपनिषद् मे यह विकास क्रम और स्पष्ट हो जाता है।

भूतवादी

मनुष्य ने पहले बाह्य शक्तियों की महान् ताकत को देख कर उन्हें विश्व का मूल कारण माना ही ऐसा लगता है। परन्तु मनुष्य को इतने मात्र से सतोष नहीं हुआ, उसने अपना ध्यान दुनिया के भौतिक पदार्थों पर से हटा कर अपने अदर लगाया, तो उसे जीवन मे महान् स्फूर्ति का दर्शन हुआ। उस ने अन्य भौतिक पदार्थों को अपेक्षा अपने अन्दर अधिक स्फूर्ति का अनुभव किया। और वह इस निर्णय पर पहुँचा हो कि मेरा शरीर ही आत्मा है। देह के अतिरिक्त कोई आत्म तत्त्व हो ऐसा दिखाई नहीं पड़ता। छान्दोग्य उपनिषद् मे एक कथा दी है कि असुरों मे वैरोचन और देवों मे से इन्द्र प्रजापति के पास आत्म स्वरूप जानने को गए। प्रजापति ने उन के सामने दो पानी से भरे बर्तन रख कर उस मे देखने को कहा और फिर पूछा कि तुम क्या देख रहे हो? दोनों ने उत्तर दिया कि नख से ले कर शिखा तक अपना ही स्वरूप। प्रजापति ने कहा, वस यही आत्मा है। इस से असुरों को तो सतोष हो गया, वे देह का परिपोषण करने मे व्यस्त रहने लगे, परन्तु इन्द्र को इस उत्तर से सतोष नहीं हुआ। देहवादियों की मान्यता है कि अन्न से ही शरीर बना है और अन्न से ही वह बढ़ता है, अतः आत्मा अन्नमय ही है "अन्नमय एव प्राणा"*।

जैन और बौद्ध दोनों के शास्त्रों मे इस मत को तज्जीवतज्छरी-

* तैत्तरीय २, १, २।

रवादी कहा है। वीद्धो के दीघनिकाय और जैनो के रायपसणीय सूत्र मे नास्तिक राजा प्रदेशी का विस्तृत वर्णन मिलता है कि वह आत्मा को देह से भिन्न नहीं मानता था। उस ने आत्मा को खोजने के लिए अनेक प्रयत्न किए फिर भी वह उस मे असफल रहा। इस का कारण स्पष्ट है कि वह आत्मा को देह या भौतिक तत्त्व मान कर ही अन्वेषण करता रहा, उस को साकार रूप मे पाने का प्रयत्न करता रहा। यदि वह आत्मा को चैतन, अमूर्त एव शरीर से पृथक् मान कर उस का अन्वेषण करता, तो उस के अन्वेषण की प्रक्रिया और ही होती। फिर वह उसे देह मे नहीं शोधता, बल्कि अपने अदर भाक कर देखता, चित्तन की गहराई मे पहुचने का प्रयत्न करता। जैसा कि केशी श्रमण के प्रति-बोध के बाद उसने प्रयत्न किया था और वह उस मे सफल भी रहा। इस तरह कुछ विचारक देह को ही आत्मा मानते थे। उन को स्थूल दृष्टि शरीर के आगे नहीं देख सकी और न उनका चिन्तन ही आत्म-स्वरूप तक पहुच सका।

प्राणात्मवादी

कुछ विचारको ने देह को ही आत्मा माना। परन्तु, कई चित्तको को इतने मात्र से सतोष नहीं हुआ। वे जरा चिन्तन की गहराई मे उतरे, तो उन का ध्यान-सबसे पहले प्राण की तरफ गया। निद्रा के समय शरीर और इन्द्रिए सो जाती है, तब-भी प्राण जागृत रहता है अर्थात् श्वोसोच्छ्वास निरन्तर चलता रहता है, उसका कार्य-उस समय भी बन्द नहीं होता। अतः उनकी दृष्टि प्राण तक पहुची और उन्होने प्राण को आत्मा स्वीकार किया।

शरीर का बहुत कुछ कार्य इन्द्रियो पर आधारित है। इसलिए

कुछ साधको की दृष्टि इन्द्रियो पर भी गई और उन्होने इन्द्रियो को आत्मा माना । बृहदारण्यक मे इस का स्पष्ट उल्लेख मिलता है कि इन्द्रिया स्वयं कार्य करने मे समर्थ है । इस तरह इन्द्रियो को आत्मा मानने की परंपरा चली । इस का खण्डन दार्शनिक एव टीका ग्रन्थो मे मिलता है । इस से यह स्पष्ट है कि किसी समय किसी व्यक्ति की यह मान्यता रही हो । इस मत के विचारकों का यह विश्वास था कि मृत्यु प्राण की नहीं, बल्कि इन्द्रियो की होती है । मृत्यु इन्द्रियो को थका देती है, शिथिल कर देती है और निष्प्राण बना देती है । इस तरह इन्द्रियो के मध्य मे निवसित प्राण का मृत्यु कुछ नहीं विगाडती । इन्द्रियो की गति बन्द होने के कारण प्राण रुक जाता है और मनुष्य मर जाता है । इस प्रकार इन्द्रियो ने ही प्राण का स्थान ले लिया और ये ही आत्मा मानी जाने लगी । जैनागमो मे भी दस प्राण मे इन्द्रियो को भी प्राण माना है, परन्तु उन्हे आत्मा से भिन्न स्वीकार किया है ।

मनोमय आत्मा

मानव चिन्तन इन्द्रियो और प्राण तक ही सीमित नहीं रहा । वह आगे भी सोचता रहा और उसी चिन्तन की गहराई मे उसने मन को देखा । वह सोचने लगा मन इन्द्रियो एव प्राणो से भी महत्त्वपूर्ण है । इन्द्रियो एव प्राण का संचालक मन ही है । मन का सम्पर्क होने पर ही इन्द्रिया अपने विषय को ग्रहण कर सकती है, उस के अभाव मे कोई इन्द्रिय किसी विषय को ग्रहण करने मे स्वतन्त्र नहीं है, अतः मन ही आत्मा है या विश्व का मूल तत्त्व है ।

यह निश्चित सत्य है कि इन्द्रिय एव प्राण की अपेक्षा मन सूक्ष्म है । परन्तु वह भौतिक (जड) है या अभौतिक (चेतन्य) इस विषय

को लेकर दार्शनिकों में काफी मतभेद रहा है। फिर भी इतना तो मानना होगा कि कुछ विचारक मन को अभौतिक मानते थे। न्याय-वैशेषिक दर्शन में मन को अणु मानते हुए भी उसे पृथ्वी आदि भूतों के अणु से विलक्षण माना है ‡। सांख्य दर्शन ने ऐसा माना है कि जीवन में भूतों की निष्पत्ति होने से पहले ही प्राकृतिक अहंकार में ही मन का उद्भव हो जाता है, इस से भूतों की अपेक्षा मन की सूक्ष्मता का संकेत मिल ही जाता है। वैशेषिक वैद्यों ने तो मन को विज्ञान का समनन्तर कारण स्वीकार किया है §। तैत्तिरीय उपनिषद् में “अन्योन्तरात्मा मनोमय।” इस वाक्य से मन को आत्मा माना है। बृहदारण्यक* एव छान्दोग्य § उपनिषद् में मन को परम ब्रह्म सम्राट और ब्रह्म कहा है।

इस तरह कुछ विचारक मन को अभौतिक तत्त्व के रूप में स्वीकारते थे। जैनो ने इन्द्रियों की तरह मन को भी प्राण माना है और १० प्राणों में उसका भी समावेश किया गया है †। और उसे सब से सूक्ष्म माना है फिर भी उसे भौतिक ही माना है। क्यों कि अन्य इन्द्रियों की तरह उसका निर्माण भी परमाणु के समूह रूप स्कन्धों से होता है।

‡ न्याय सूत्र, ३, २, ११; वैशेषिक सूत्र, ७, १, २३।

§ पण्णामनन्तरातीन विज्ञानं यद्वि तन्मन।

—जमिषर्मकोष, १, १७

* बृहदा० ४, १, ६।

§ छान्दो० ७, ३, १।

† श्रुत इन्द्रिय, चक्षु इन्द्रिय, घ्राण इन्द्रिय, रसना इन्द्रिय, मन, चचन, काया, स्वासोच्छ्वास और आयुष्य बल प्राण।

जब विचारकों ने मन के आगे सोचना शुरु किया तो उन्हें लगा कि मन भी स्वयं निर्णय करने में समर्थ नहीं है, वह भी किसी के द्वारा संचालित है। मन और प्राण प्रज्ञा के द्वारा ही अपने-अपने विषय की जानकारी कर सकते हैं। अतः कौषीतकी उपनिषद् में प्राण को प्रजा या प्रजा को प्राण कहा गया है*। इसी तरह तैत्तरीय उपनिषद् में विजानात्मा को मनोमय आत्मा कहा है और ऐतरेय उपनिषद् में प्रज्ञान ब्रह्म की जो पर्याये गिनाई गई हैं, उस में मन भी शामिल है। इस से स्पष्ट होता है कि मन के साथ प्रजा, प्रज्ञान और विज्ञान का सबंध रहा हुआ है। उक्त तीनों शब्द एकार्थक हैं। मन भी सूक्ष्म है, परन्तु उसे कुछ दार्शनिक भौतिक मानते हैं और कुछ अभौतिक। पर जब से प्रजा, प्रज्ञान या विज्ञान को आत्मा माना जाने लगा तब से आत्मा को भौतिक से अभौतिक मानने लगे।

प्रज्ञा को इन्द्रियो का अधिष्ठाता अवश्य माना गया परन्तु अभी तक प्रजा के स्वयं प्रकाशक रूप की ओर किसी का ध्यान नहीं गया। वह सब इन्द्रियो का स्वामी है, फिर भी इन्द्रियो की सहायता के बिना किसी विषय की जानकारी नही कर सकता। सुषुप्तावस्था में इन्द्रिय सुप्त रहती है, अतः उस समय ज्ञान नहीं होता। इसी तरह दूसरे जन्म में जब तक इन्द्रियो की प्राप्ति नहीं हो जाती, तब तक प्रज्ञा अपना काम नहीं कर सकती। इन्द्रिया प्रज्ञा के आधीन है, ऐसा मानने पर भी यह कहा जाता है कि वह इन्द्रियो के सहयोग विना कुछ भी नहीं कर सकती। इस का कारण यह है कि उन्होंने प्रज्ञा और प्राण को एक माना है और जब तक प्राण को ही प्रज्ञा मानने का आग्रह है, तब तक

* यो वै प्राण, सा प्रजा या वा प्रजा स प्राण ।

उन्हें प्रज्ञा का स्वय-प्रकाशक रूप ध्यान में न आए, यह स्वाभाविक ही है।

जैनों ने प्राण और प्रज्ञा को भिन्न माना है। प्राण परमाणु के समूह से बना स्वय है और प्रज्ञा या ज्ञान आत्मा का गुण है। प्राणों की नर्या बदल भी सकती है, कभी कम - ज्यादा भी हो सकती है और कभी उसका अभाव भी हो सकता है (निद्रा अवस्था में) परन्तु ज्ञान आत्मा में सदा काल बना रहता है, उन का अभाव कभी नहीं होता। अतः प्राण एवं प्रज्ञा एक नहीं, भिन्न तत्त्व हैं।

प्रज्ञा का काम जानना है। इसलिए वह स्वय प्रकाशक है। जो ज्ञान स्वय को नहीं जानता वह पर को भी नहीं जान सकता। जैसे दीपक दूसरे पदार्थों को प्रकाशित करता है, उसी तरह अपने को भी प्रकाशित करना है। जैसे दीपक या सूर्य को देखने के लिए दूसरे दीपक या सूर्य को लाने की आवश्यकता नहीं होती है। इसी तरह स्वय को जानने के लिए दूसरे के ज्ञान की भी आवश्यकता नहीं है। उस का अपना ज्ञान स्वयं को भी देखता-जानता है और पर को भी। जो ज्ञान पर को जान सकता है पर स्वय को नहीं जानता, वह ज्ञान नहीं हो सकता। क्योंकि जो पर को जानेगा वह स्वय को भी देखेगा ही अर्थात् यो भी कहा जा सकता है कि स्वय को जाने बिना पर का ज्ञान नहीं होता।

इतना होते हुए भी अन्वेषण चलता रहा और जब आत्मा के शुद्ध चैतन्य एवं आनन्द रूप तक पहुँचे तो कहा गया कि आत्मा— अन्नमय आत्मा अर्थात् जिसे शरीर कहते हैं, उससे पृथक है। शरीर स्थ है और उस स्थ को चलाने वाला स्थी स्थ से भिन्न है। उसी तरह इस शरीर का संचालक ही आत्मा है। आत्मा और शरीर दोनों पृथक हैं। आत्मा के अभाव में इन्द्रिय एवं प्राण कुछ नहीं कर सकते। इसलिए आत्मा

प्राण का भी प्राण है। प्रश्नोपनिषद में यहां तक कहा गया कि प्राण का जन्म आत्मा से ही होता है। इस तरह आत्मा को शरीर, प्राण, मन और इन्द्रियों से पृथक् और उन सब का संचालक माना गया। और उसे पुरुष, चेतन, ब्रह्म, आनन्द आदि नामों से पहचाना गया है।

उस पुरुष या आत्मा को अजर, अक्षर, अमृत, अमर अव्यय, अज, नित्य, ध्रुव, शाश्वत और अनन्त माना है §। और यह भी माना है कि वह अशब्द, अस्पर्श, अरूप, अव्यय, अरस, नित्य, अगन्धवत्, अनादि, अनन्त, महत् तत्त्व से परे, ध्रुव है। ऐसे आत्मा को जान-समझ कर मनुष्य मृत्यु के मुख में से मुक्त हो जाता है*।

उपनिषदों का आत्मवाद एवं तथैवगत बुद्ध का अनात्मवाद

जब हम आत्मा के विकास क्रम पर दृष्टि डालते हैं, तो ऐसा प्रतीत होता है कि पहले पहल विचारको की दृष्टि बाह्य पदार्थों पर अटकी रही। उसके बाद चिन्तन बढ़ता गया और विचारको ने शरीर, प्राण, इन्द्रिय एवं मन से अतिरिक्त आत्म तत्त्व को स्वीकार किया। और यह भी माना कि वह इन्द्रिय ग्राह्य नहीं बल्कि अतीन्द्रिय है। इस बात को मानने के बाद उसके स्वरूप को जानने की इच्छा जागृत हुई और सभी विचारको ने आत्मा के स्वरूप को जानने एवं उस की व्याख्या करने में अपनी सारी शक्ति लगा दी। और उस में वे इतने तल्लीन हो गए कि आत्मानन्द के सामने उन्हें सारे सुख फीके लगने लगे। यहां तक कि आत्म विद्या के सामने स्वर्ग के सुख भी तुच्छ प्रतीत होने लगे। अतः आत्मा की शुद्ध ज्योति का दर्शन करने के लिए उन्होंने ससारिक ऐश्वर्य एवं सुख साधनों को त्याग कर कठोर तपश्चर्या

§ कठोपनिषद्, ३, २।

* वही, १, ३, १५।

के मार्ग को सहर्ष स्वीकार किया। नचीकेता जैसा सुकुमार बालक भी मृत्यु के बाद आत्मा की क्या स्थिति होती है, इसे जानने के लिए इतना व्याकुल हो उठा कि उसे धन-सपति एवं स्वर्ग का विपुल ऐश्वर्य भी भुलावे में नहीं डाल सका। आत्म विद्या को जानने के लिए वह यमराज के सारे प्रलोभनों को ठुकरा देता है। मैत्रेयी के सामने भी जब अपने पति की सपति का अधिकार लेने का प्रसंग आया, तो उसने उस प्रस्ताव को ठुकरा कर आत्म-विद्या की गोब में अपना जीवन लगाना चाहा। उसने स्पष्ट शब्दों में कहा कि जिस धन-वैभव से मैं अमर नहीं बन सकती उसे लेकर क्या करूँ? उसने अपने पति से कहा कि आप मुझे वह विद्या सिखाएं, जो मुझे अजर-अमर बना सके।

इस तरह बाह्य सुखों से हटकर आत्म तत्त्व को जानने की प्रवृत्ति जिज्ञासा-विचारकों में बढ़ने लगी। और परिणाम स्वरूप वैदिक क्रिया-काण्ड के प्रति विचारकों की अरुचि होने लगी। वे अपना ध्यान शुष्क-क्रिया-काण्ड से हटा कर आत्मा के प्रत्यक्षीकरण में लगाने लगे। परन्तु आत्मा के अमूर्त स्वरूप-को प्रत्यक्ष में न देख सकने के कारण विचारकों में आत्म स्वरूप के विषय में एक रूपता नहीं रही। जिस विचारक के चिन्तन में जो कुछ सूझा उसी का उस ने प्रतिपादन किया। इससे कुछ विचारकों के मन में आत्म तत्त्व के विरुद्ध प्रतिक्रिया होने लगी। तथागत बुद्ध के विचारों में यह प्रतिक्रिया स्पष्ट रूप से देखने को मिलती है। क्योंकि सभी उपनिषदों का सार यह है कि विश्व के मूल में एक शाश्वत आत्मा — ब्रह्म तत्त्व है, और कुछ नहीं। उपनिषद् के ऋषियों ने यहाँ तक कह दिया कि जो व्यक्ति अद्वैत तत्त्व को न मान कर द्वैत या भेद की कल्पना करते हैं, अपने सर्वनाश को निमन्त्रण देते

हैं §। इस तरह के एकान्त नित्य-शाश्वत और अद्वैत आत्म स्वरूप की मान्यता बढ़ने लगी। और विचारक स्पष्ट दिखाई पड़ने वाले द्वैत को मिथ्या बताने लगे, तब उस का विरोध होने लगा। तथागत बुद्ध विरोधी के रूप में सामने आए। यह बात अलग है कि उन्हे अनात्म-वाद के सिद्धांत को फैलाने में कितनी सफलता मिली। इस का मूल्यांकन करना ऐतिहासिको का काम है। हम तो यहाँ इतना ही बताना चाहते हैं कि तथागत बुद्ध आत्म विरोधी चिन्तन लेकर मैदान में उतरे और उनमें वज्रदार शब्दों में अद्वैतवाद एवं नित्यवाद का खण्डन किया।

तथागत बुद्ध आत्म तत्त्व को विल्कुल अस्वीकार नहीं करते हैं। परन्तु उपनिषदों में आत्मा को जिस प्रकार से एकान्त नित्य, अद्वैत और विश्व का एकमात्र मौलिक तत्त्व माना गया है, बुद्ध ने उस का विरोध किया है और उन्होंने वज्रदार शब्दों में कहा है कि आत्मा एकान्त नित्य नहीं है। यदि उसे एकांत नित्य माना जाए तो उस में कार्य-कारित्व भाव घट नहीं सकेगा।

आगमों एवं दार्शनिक ग्रन्थों में वर्णित भूतवादियों एवं चार्वाक आदि के अनात्मवाद और बुद्ध के अनात्मवादके सिद्धांत में इतना ही साम्य है कि दोनों पक्ष आत्मा को संपूर्ण रूप से स्वतन्त्र द्रव्य और नित्य या शाश्वत नहीं मानते। उभय पक्ष इस बात में भी सहमत है कि आत्मा उत्पन्न होता है। परन्तु बुद्ध और चार्वाक की मान्यता में भेद यह है कि बुद्ध पुद्गल-आत्मा, जीव या चित्त नाम की एक स्वतन्त्र

§ मनसैवानुद्रष्टव्य नेह नानास्ति किंचन।

मृत्योः स मृत्युमाप्नोति य इह नानेव पश्यति ॥

—बृहदा० ४, ४, १९, कठो० ४, ११।

वस्तु भी मानते हैं और भूतवादी चार या पांच भूत से अतिरिक्त आत्मा नाम की किसी स्वतन्त्र वस्तु को नहीं मानते। बुद्ध भी जीव या पुद्गल को अनेक कारण से उत्पन्न होने वाला मानते हैं और इस कारण उसे परतंत्र भी मानते हैं परन्तु उसकी उत्पत्ति में विज्ञान (चैतन्य) और विज्ञानेतर दोनों प्रकार के कारण मौजूद रहते हैं। जबकि भूतवादियों का कहना है कि चार या पांच भूतों के अतिरिक्त कोई भी चैतन्य कारण नहीं है, जिससे आत्मा की उत्पत्ति होती है। बुद्ध चार या पांच भूतों की तरह विज्ञान को भी एक मूल तत्त्व मानते हैं और वह जन्म होने से अनित्य है, अशाश्वत है। और वे चैतन्य-विज्ञान की सन्तति को अनादि मानते हैं। जलधार की तरह वह एक रूप से परिलक्षित होने पर भी एक दूसरे जल विन्दु की तरह भिन्न है। ऐसी विज्ञान धारा को बुद्ध ने माना है, परन्तु भूतवादियों को किसी भी तरह की भूतेतर चैतन्य शक्ति मान्य नहीं है और न वे विज्ञानधारा को ही मानते हैं।

तथागत बुद्ध ने रूप, वेदना, सज्ञा, सस्कार, विज्ञान, इन्द्रियो, इन्द्रियों के विषय और उन से होने वाले ज्ञान, मन, मानसिक धर्म और मनोविज्ञान इन सभी विषयों पर सोचा-विचारा है और अन्त में सभी को अनित्य, दुःख और अनात्म रूप से बताया है। वे अपने से पूछते हैं कि उक्त विषय नित्य हैं? तो उत्तर मिलता कि नहीं अर्थात् दुनिया में कोई भी वस्तु नित्य नहीं है। तब फिर पूछते कि अनित्य वस्तु सुख रूप होती है या दुःख रूप? उत्तर में कहते हैं—दुःख रूप। तब फिर प्रश्न होता क्या दुःख रूप तत्त्व आत्मा हो सकते हैं? उत्तर निषेध की भाषा में होता अर्थात् ये सारे विषय अनात्मा हैं। ससार में शाश्वत सुख रूप आत्मा जैसी कोई चीज ही नहीं है, यह बात वे

श्रोताओं को समझा देते थे †।

तथागत बुद्ध अनात्मवादी है परन्तु उच्छेदवादी नहीं, क्योंकि वे चार्वाक आदि की तरह एकान्तत आत्मा का उच्छेद नहीं करते। बुद्ध को चार्वाक का एकान्त देहात्मवाद भी मान्य नहीं और उपनिषद् का एकान्त सर्वान्तर्यामी नित्य, ध्रुव, शाश्वत आत्मा भी मान्य नहीं। उन के विचार में आत्मा शरीर से एकान्त अभिन्न है ऐसा भी कहना उचित नहीं और एकान्त भिन्न ऐसा मानना भी उपयुक्त नहीं। उन्हें भूतवा-दियों का भौतिकवाद भी एकान्त प्रतीत होता है और उपनिषद् का कूटस्थ नित्य आत्मवाद भी एकांत दिखाई देता है। इसलिए उन का मार्ग दोनों वादों के बीच का या मध्यम मार्ग है। जिसे वे 'प्रतीत्यसमु-त्पादवाद'—अमुक वस्तु की अपेक्षा से अमुक वस्तु का निर्माण हुआ ऐसा कहते हैं।

बुद्ध के मत में ससार में सुख-दुःख आदि अवस्थाएं, कर्म, जन्म, मरण, बन्ध-मुक्ति आदि सभी बातें हैं। परन्तु इन सब का कोई स्थिर आधार नहीं। ये सब अवस्थाएं पूर्व पूर्व के कारणों से उत्पन्न होती हैं और एक अभिन्न कार्य को उत्पन्न करके नष्ट हो जाती है। बुद्ध को न तो पूर्व के कार्य का सर्वथा उच्छेद इष्ट है और न नित्यत्व ही इष्ट है। पदार्थ की उत्तर अवस्था पूर्व से सर्वथा असंबद्ध है, अपूर्व है ऐसा भी नहीं कहा जा सकता। क्योंकि उभय अवस्थाएं कार्य-कारण की शृंखला में आवद्ध है। पूर्व की पर्यायों का संस्कार उत्तर की पर्यायों को मिल जाता है, इस से वे तद्रूप ही हैं अथवा उत्तर पूर्व से अभिन्न है, ऐसा भी उन्हें इष्ट नहीं है, क्योंकि इस सिद्धांत को मानने से द्रव्य का नित्यत्व सिद्ध हो जाता है। इससे बुद्ध के क्षणिकवाद को गहरा घक्का पहुंचता है। अतः बुद्ध ने यह कर इस प्रश्न को टाल दिया कि पूर्व

† देखो सयुनिकाय १२ ७०, दीर्घनिकाय-महानिदानसुत्त, १५।

अवस्था उत्तर अवस्था से न तो सर्वथा भिन्न है और न सर्वथा अभिन्न है, परन्तु अव्याकृत है § ।

दार्शनिकों का आत्मवाद

उपनिषद् काल के बाद अनेक वैदिक दर्शनो की परंपरा स्थापित हुई है। और आत्मा के सबंध में उन का दृष्टिकोण उपनिषदों से भिन्न रहा है। उपनिषदों में भी अनेक विचार परंपराएँ सुरक्षित हैं, परन्तु उन सब में एक बात सामान्य रूप से पाई जाती है, वह है अद्वैतवाद। भले ही भूतवादी हो या चेतनवादी, सभी-विश्व के मूल में भूत या चेतन एक ही तत्त्व मानते हैं। ऋग्वेद में भी विश्व के मूल तत्त्व को एक माना है, परन्तु उन्होंने उसका भूत या चेतन नाम नहीं रखा। ब्राह्मण काल में उसे प्रजापति का नाम दिया गया और उपनिषदों में उसे सत्, असत्, आकाश, जल, वायु, प्राण, मन, प्रज्ञा, आत्मा, ब्रह्म आदि अनेक नाम से जाना-पहचाना गया। परन्तु सभी विचारकों ने अद्वैतवाद को नहीं छोड़ा। परन्तु वैदिक दर्शन में सभी को अद्वैतवाद स्वीकार नहीं है। न्याय-वैशेषिक, सांख्य, पूर्व मीमांसा आदि दर्शनों ने विश्व के मूल में जड़ और चेतन दो मूल तत्त्वों को स्वीकार किया है और आत्मा को भी एक नहीं, अनेक माना है तथा जड़ से भिन्न चेतन स्वरूप स्वीकार किया है।

जैन दर्शन ने भी विश्व के मूल में जीव और अजीव या जड़ और चेतन दो मौलिक तत्त्वों को स्वीकार किया है। चेतन के शुद्ध स्वरूप को अमूर्त माना है। फिर भी सांसारिक आत्माओं को मूर्त और अमूर्त दोनों

§ मिलिन्द प्रश्न २, २५-३३।

* तदेक।

रूप में स्वीकार किया है। ज्ञानादि गुणों की अपेक्षा या आत्मद्रव्य की अपेक्षा वह अमूर्त है, परन्तु कर्म के साथ संबद्ध होने से वह व्यवहार दृष्टि से मूर्त भी है। बुद्ध ने भी पुद्गल (आत्मा) को मूर्त और अमूर्त कहा है। परन्तु, अन्य सभी दार्शनिकों ने चेतन को अमूर्त ही माना है।

इससे यह स्पष्ट हो जाता है कि विश्व के मूल में भूत (जड़) या चेतन एक ही तत्त्व नहीं, बल्कि जड़ और चेतन दो मौलिक तत्त्व हैं और दोनों ही तत्त्व स्पष्ट दृष्टिगोचर हो रहे हैं।

आत्मा एक है या अनेक

यह हम ऊपर स्पष्ट वता आए हैं कि उपनिषद् काल में अद्वैतवाद का महत्त्व रहा है। वेदात में भी अद्वैतवाद ही देखने को मिलता है। आचार्य ञकर ने भी ब्रह्मसूत्र भाष्य में अद्वैतवाद को ही परिपुष्ट किया है। सभी ने एक आत्मा के सिद्धांत का प्रतिपादन किया है, परन्तु दुःखान्या में जो अनेक आत्माएं स्पष्ट परिलक्षित हो रही थी, उन का वे एकदम तिरस्कार नहीं कर सके। इस की झलक हमें ब्रह्मसूत्र की विभिन्न व्याख्याओं में स्पष्ट रूप से देखने को मिलती है। परन्तु इन सब व्याख्याकारों में एकमत नहीं रहा, इससे वेदात दर्शन में हमें विचार भेद से अनेक परंपराएँ दृष्टिगोचर होती हैं।

अन्य वैदिक दर्शनों ने भी आगम के रूप में वेद और उपनिषदों को माना है। परन्तु उन्हीं को अक्षरशः आधार मान कर अपने दर्शन शास्त्रों की रचना नहीं की। इससे उन दार्शनिकों ने भी जैनों की तरह जड़ और चेतन दो तत्त्वों तथा अनेक आत्माओं के सिद्धांत को माना। इससे स्पष्ट है कि ये वैदिक दर्शन वेद बाह्य विचारधारा से प्रभावित हुए हैं। इन पर प्राचीन साख्य एवं जैनों का असर मालूम होता है। प्राचीन साख्य दर्शन जैन दर्शन के काफी निकट था। उस समय वह वेद बाह्य दर्शन गिना जाता था। बाद के विचारकों ने उसे वैदिक विचारधारा

का कुछ पुट देकर वैदिक दर्शन का रूप दे दिया। यह एक ऐसी हासिक तथ्य है और सभी इतिहासवेत्ता इस बात से भली-भांति परिचित हैं।

वेदान्त में विभिन्न विचार भेद

शंकराचार्य का मायावाद

आचार्यगणेश का मानना है कि वास्तव में ब्रह्म एक ही है, संसार में और कोई मूल तत्त्व नहीं है। एक ब्रह्म होते हुए जो अनेक जीवात्मा दिखाई देती है, वह अज्ञान एवं माया के कारण परिलक्षित होती है। जैसे रज्जू में सर्प का ज्ञान भ्रम से होता है, उसी तरह अनेक जीवों का जो भ्रम होता है, वह भी भ्रम है। जबकि रज्जू सर्प नहीं, न सर्प रूप से उत्पन्न ही हो सकती है और न वह सर्प को उत्पन्न ही करती है, फिर भी उसमें सर्प का भ्रम होता है। इसी तरह ब्रह्म न तो अनेक जीव रूप से उत्पन्न होता है और न अनेक जीवों को उत्पन्न करता है, फिर भी संसार में अनेक जीव दृष्टिगोचर होते हैं, यह अविद्या है, माया है। इस प्रकार अनेक जीव मायिक हैं, मिथ्या हैं। इसी कारण उन्हें ब्रह्म का विवर्त कहते हैं। जब तक अज्ञान है, तब तक अनेक जीव दिखाई देते हैं। अज्ञान का पर्दा फटते ही जीव ब्रह्म स्वरूप में मिल जाता है, फिर द्वैत नहीं रह जाता। इस तरह आचार्य शंकर के मत को 'केवलाद्वैतवाद' कहते हैं। क्योंकि यह केवल ब्रह्म को ही सत्य मानता है, और किसी को नहीं §। आचार्य गणेश की दृष्टि से सारा संसार मिथ्या है, भ्रम है, माया है। 'ब्रह्म सत्यं जगत् मिथ्या' यह इनकी मान्यता है। इसलिए इन के मत को मायावाद भी कहते हैं।

§ एको ब्रह्म द्वितीयो नास्ति।

सत्योपाधिवाद

भास्कराचार्य ने आचार्य शंकर से विपरीत दिशा में सोचा है । भास्कराचार्य भी एक ब्रह्म को मानते हैं, परन्तु प्रत्यक्ष दिखाई देने वाले अनेक जीवों को आचार्य शंकर की तरह मिथ्या नहीं मानते । आचार्य भास्कर की मान्यता है कि निरूपाधिक ब्रह्म अनादि कालीन सत्य उपाधि के कारण अनेक जीव रूप में प्रकट होता है । नित्य, शुद्ध, मुक्त और कूटस्थ ब्रह्म जिस कारण से अनेक जीवों के रूप में अवतरित होता है, उसे उपाधि कहते हैं । उस उपाधि के कारण से ब्रह्म अनेक जीवों के रूप में दिखाई देता है, इस से उन्हें औपाधिक रूप से जीव समझना चाहिए । अर्थात् जब वे निरूपाधिक हो तब उन्हें ब्रह्म और सोपाधिक हो तब जीव कहना-मानना चाहिए । आचार्य भास्कर इस उपाधि को सत्य मानते हैं, इस कारण उनके मत को भी 'सत्योपाधिक' कहते हैं ।

विशिष्टाद्वैतवाद

आचार्य रामानुज के विचार से ब्रह्म-कारण और कार्य दोनों हैं । सूक्ष्म चिद् और अचिद् की दृष्टि से विशिष्ट ब्रह्म कारण और स्थूल चिद् और अचिद् की अपेक्षा से वह कार्य है । दोनों विशिष्टों को एक्य मानने के कारण रामानुज के मत को विशिष्टाद्वैतवाद कहते हैं । क्योंकि ब्रह्म के सूक्ष्म चिद् के विभिन्न स्थूल परिणाम स्वरूप अनेक जीव हैं और उस का सूक्ष्म अचिद् रूप स्थूल जगत के रूप में प्रकट होता है । जीव अनेक हैं, नित्य हैं, अणुपरिमाण हैं और जीव एव जगत् ब्रह्म का ही कार्य होने से मिथ्या नहीं, सत्य है । मुक्त अवस्था में जीव ब्रह्म रूप बन कर उसके सान्निध्य में रहता है । जीव और ब्रह्म दोनों कार्य-कारण रूप से भिन्न होते हुए भी एक हैं । क्योंकि कार्य कारण का ही परिणाम

है। अतः दोनो एक हैं, अद्वैत है।

द्वैताद्वैत-भेदाभेदवाद

आचार्य निम्बार्क की दृष्टि से चित् और अचित् ये ब्रह्म के दो रूप हैं। उक्त दोनो रूप ब्रह्म से भिन्न भी हैं, और अभिन्न भी हैं। जिस तरह वृक्ष और पत्तों में, दीप और प्रकाश में भेदाभेद है, उसी प्रकार ब्रह्म और चिद् एव अचिद् रूप दोनो में भेदाभेद संभव है। जगत् ब्रह्म की शक्ति का रूप है, अतः सत्य है। जीव ब्रह्म का अंश है और अंग अंगी का भेदाभेद संभव है। ऐसे जीव अनेक हैं, नित्य हैं और अणुपरिमाण हैं। यह भी रामानुज की तरह मुक्त दगा में जीव का भेद मानते हैं, पर उसे ब्रह्म से भिन्न नहीं, अभिन्न ही मानते हैं। अतः इनके मत को द्वैताद्वैत या भेदाभेदवाद कहते हैं।

भेदवाद

आचार्य माध्व वेदान्ती है, फिर भी उन का विचार अन्य वेदान्तियों से भिन्न दिशा में प्रवहमान हुआ है। ब्रह्म सूत्र की व्याख्या उन्होने अपने विचार के अनुरूप की है। उन्होने आचार्य गंडर्वादि के विचारों के खूटे से अपने दिमाग को बाध कर नहीं सोचा। यह सत्य है कि रामानुज आदि आचार्यों ने गंडर्वादि की तरह अनेक जीवों एव जगत् को मिथ्या नहीं कहा है। परन्तु अद्वैत की सुरक्षा सब ने की है और सबने अद्वैत का ही समर्थन किया है। परन्तु आचार्य माध्व ने द्वैत का समर्थन किया है। उन्होने ब्रह्म को निमित्त कारण और जीव को उपादान कारण माना है। वे जीवों में ही परस्पर भेद है इतना ही नहीं, परन्तु यह भी मानते हैं कि जीव ब्रह्म से भी भिन्न हैं। उन के विचार से जीव अनेक हैं, नित्य हैं, अणु परिमाण हैं। ब्रह्म की तरह जीव भी सत्य हैं, केवल वह उस के अधीन है।

अविभागाद्वैतवाद

विज्ञान भिक्षु का कहना है कि प्रकृति और पुरुष—जीव ब्रह्म से अलग दिखाई देने पर भी उससे विभक्त—अलग रह नहीं सकता। जीव अनेक है, नित्य है, व्यापक है। जीव और ब्रह्म का सबध पिता—पुत्र का—सा सबध है। जैसे जन्म के पहले पुत्र पिता में ही समाविष्ट था, उसी तरह जीव पहले ब्रह्म में समाहित था। जन्म के समय वह ब्रह्म में से प्रकट होता है और प्रलय के समय फिर से उसी में लीन हो जाता है। ब्रह्म की इच्छा-आकांक्षा से जीव का प्रकृति के साथ सबध होता है और जगत की सृष्टि होती है।

शैवमत

वेदान्त एव उपनिषद् को मानने वालों के अतिरिक्त एक और दर्शन है, जो वेदान्त को न मानते हुए भी अद्वैतवाद को मानता है। वे शिव के उपासक शैव हैं और उनके दर्शन को 'प्रत्यभिज्ञा' दर्शन कहते हैं उनके विचार से ब्रह्म के स्थान में अनुत्तर नाम का एक तत्त्व है। यह तत्त्व सर्वशक्तिमान और नित्य है। उसे शिव और महेश्वर भी कहते हैं। जीव और जगत ये दोनों शिव की इच्छा से उसमें से प्रकट होते हैं। इस कारण जीव और जगत दोनों मिथ्या नहीं, सत्य हैं।

जीव को एक और अनेक मानने के सबध में समस्त दार्शनिकों में दो विचार धाराएँ काम कर रही हैं। उपनिषद्, वेदान्त—माध्वाचार्य को छोड़कर और शैव अद्वैतवाद को मानते हैं और शेष न्याय-वैशेषिक, सांख्य, पूर्व-मोमासक आदि वैदिक दार्शनिक और बौद्ध, आजीविक, जैन आदि अवैदिक दार्शनिक अनेक जीव मानते हैं अर्थात् द्वैतवाद को मानते हैं।

जैनों का द्वैतवाद

जैनों ने विश्व की रचना में जीव और अजीव दो मूल तत्त्व माने हैं और जीव भी एक नहीं, अनेक माने हैं । विशेषावश्यक भाष्य में भगवान महावीर का गिण्यत्व स्वीकार करने के पहले इन्द्रभूति गौतम की शकाश्रो का निराकरण करते हुए भगवान महावीर ने विश्व के मूल में एक ब्रह्म मानने की बात को तात्त्विक एवं व्यवहारिक दृष्टि से अनुचित बताया और अनन्त जीवों के स्वतंत्र अस्तित्व को वास्तविक बताया ।

गौतम ने प्रश्न किया था कि जैसे लोक में सर्वत्र एक आकाश व्याप्त है, उसी तरह नारक, देव, मनुष्य और तिर्यञ्च गतियों में स्थित विभिन्न जीवों में एक ही आत्मा मान लें, तो क्या आपत्ति है ? इस का स्पष्टीकरण करते हुए भगवान महावीर ने कहा— हे गौतम ! ऐसा होना संभव नहीं है । आकाश सर्वत्र एक इसलिए मान्य है कि उस में सर्वत्र एक समान लक्षण पाया जाता है । परन्तु जीव या आत्मा के सवध में ऐसी बात नहीं है । प्रत्येक जीव एक दूसरे से विलक्षण है । इसलिए उन्हें सर्वत्र एक है, ऐसा नहीं माना जा सकता । क्योंकि लक्षण भेद से वस्तु का भेद स्वतः सिद्ध हो जाता है । इसका साधक प्रमाण इस प्रकार दिया जा सकता है— जीव अनेक—भिन्न हैं, क्यों कि उनमें लक्षण भेद है, जैसे—घट-पट आदि । क्योंकि जो वस्तु भिन्न—अनेक नहीं होती उसमें लक्षण भेद भी नहीं होता, जैसे—आकाश ।

यदि जीव को एक ही माना जाए तो फिर संसार-मोक्ष आदि की व्यवस्था बन ही नहीं सकेगी । और जो हम एक व्यक्ति को दुःखी और दूसरे को सुखी तथा किसी को बन्धन युक्त और किसी को मुक्त—सिद्ध अवस्था में देखते या अनुभव करते हैं, यह प्रत्यक्ष व्यवहार भी गलत

ठहरेगा। क्योंकि एक ही समय में एक जीव सुखी और दूसरा दुःखी रह नहीं सकता। इसी तरह एक बन्धन युक्त और दूसरा मुक्त भी नहीं बन सकता। क्योंकि एक ही जीव में, एक ही समय में एक सुखी, दूसरा दुःखी यह विरुद्ध अनुभूति नहीं हो सकती। परन्तु प्रत्यक्ष में ऐसा देखा जाता है, अतः जीव एक नहीं, विभिन्न हैं, अनेक हैं, अनन्त हैं, ऐसा मानना चाहिए।

इन्द्रभूति द्वारा दिया गया यह तर्क भी विचारणीय है कि आप (महावीर) जीव का लक्षण उपयोग मानते हैं और यह उपयोग लक्षण दुनिया के समस्त जीवों में एक-सा है, तो फिर उन विभिन्न जीवों में विलक्षणता एवं अनेकता मानने का क्या कारण है? उत्तर में कहा गया कि सामान्य रूप से उपयोग लक्षण सभी जीवों में समान है, फिर भी प्रत्येक जीव में उपयोग भी विशेष-विशेष प्रकार का परिलक्षित होता है या यो कह सकते हैं कि उपयोग का उत्कर्ष एवं अपकर्ष जीवों में अनन्त प्रकार का देखा जाता है, इससे स्पष्ट है कि सभी जीवों का उपयोग अलग-अलग है। यदि सब जीवों को एक जीव रूप माना जाय तो सबका ज्ञान-दर्शन रूप उपयोग एक समान होगा, परन्तु हम प्रत्यक्ष में अनुभव करते हैं कि एक जीव का ज्ञान-दर्शन रूप उपयोग दूसरे जीव से भिन्न है अर्थात् किसी में ज्ञान का उत्कर्ष देखने को मिलता है, तो किसी में अपकर्ष।

दूसरी बात यह है कि जीव को एक मान लेती फिर उसे सर्व व्यापक भी मानना होगा, जैसे कि आकाश। और उसे सर्व व्यापक मानने से यह दोष आएगा कि उसमें सुख-दुःख, बंध-मुक्ति आदि बातें घटित नहीं होंगी। एक जीव के दुःखी होने पर सभी दुःखी और एक के सुखी होते ही सब सुखी हो जाएंगे। ऐसा कहना चाहिए कि आत्मा को एक मान लेने पर ससार में सुख रह ही नहीं जाएगा, समस्त ससारी जीव दुःखी

ही नजर आएंगे। क्योंकि संसार में नारकी और तिर्यञ्च जीव ही अधिक हैं और प्रायः ये सब दुःखी होते हैं, अतः फिर तो सारा संसार दुःखी ही होना चाहिए। क्योंकि किसी व्यक्ति के सारे शरीर में रोग फैला हुआ हो और मात्र एक अंगुली ही रोग मुक्त रही हो, तो भी उस का सारा शरीर रोग युक्त ही कहा जाता है \$ । अतः संसार के अधिक भाग के जीव दुःख ग्रस्त होने से सभी जीव दुःखी प्रतीत होने चाहिए, परन्तु व्यवहार में ऐसा नहीं देखा जाता। एक के सुखी होने पर या मुक्त होने पर न दूसरा सुखी या मुक्त होता है और न एक के दुःखी होने पर दूसरा दुःखी ही होता है। इस से यह स्पष्ट हो जाता है कि जगत के सभी जीव एक नहीं, अनेक हैं, स्वतन्त्र हैं।

प्रश्न— जैन दर्शन जीवों को अनेक मानता है, परन्तु स्थानांग सूत्र में 'एगो आया' अर्थात् आत्मा एक है, ऐसा माना है। एक जगह आत्मा को एक मानना और दूसरी जगह अनेक मानना, क्या यह इस बात का प्रतीक नहीं कि जैनागमों में भी आत्मा के सर्वत्र में एक मान्यता नहीं है।

उत्तर— जनो की मान्यता एक रूप ही है। उसमें विरोध जैसी कोई बात नहीं है। आत्मा को जो एक और अनेक माना गया है— उस में केवल अपेक्षा भेद है, सैद्धान्तिक भेद या विरोध नहीं हैं। सिद्ध और ससारी सभी आत्माएँ असख्यात् प्रदेशी हैं और सब का उपयोग लक्षण है। अतः समान गुण की अपेक्षा से उन्हें एक कहा है और वह भी समान स्वरूप की अपेक्षा से न कि व्यक्ति की अपेक्षा से। यह हम

पहले ही स्पष्ट कर चुके हैं कि जीव का उपयोग लक्षण सामान्य रूप से एक है, परन्तु विग्रेष दृष्टि से सब जीवों का उपयोग लक्षण उत्कर्ष एवं अपकर्ष की अपेक्षा से अनेक प्रकार का है, अतः जैनों द्वारा मान्य एक एवं अनेक आत्मा के सिद्धांत में कोई विरोध नहीं है। स्वरूप में समानता होने पर भी सब की अनुभूति पृथक् - पृथक् है। अतः जैनों का 'एगो आया' का सूत्र अनेक जीववाद को भी परिपुष्ट करता है।

यह प्रश्न होना स्वाभाविक है कि यदि जीवों को एक नहीं अनेक मानेंगे, तो फिर यह भी मानना होगा कि ससार एक दिन जीव रहित हो जायगा? क्योंकि जीव अनादि काल से मोक्ष जाते रहे हैं, अभी भी जाते हैं और भविष्य में भी जाते रहेंगे। इससे एक दिन ऐसा भी आ सकता है कि सारे जीव मुक्ति में चले जाएं और दुनिया खाली हो जाए।

इसका समाधान यह है कि ससार में जीव अनन्त हैं और अनन्त सख्या का अर्थ ही यह है कि उमका कभी अन्त नहीं होता। अनन्त में से अनन्त घटाने पर भी वह अनन्त ही रहता है। जैसे उदाहरण के तौर पर प्याज के छोटे से छोटे टुकड़े को लेते हैं, उस में असख्यात गोले हैं, प्रत्येक गोले में असख्यात पर्त हैं, प्रत्येक पर्त में सख्यात बरीर हैं और प्रत्येक शरीर में अनन्त जीव हैं। यह एक प्याज के टुकड़े की बात है, इस तरह पूरे प्याज में भी अनन्त जीव हैं और पूरे प्याज में ही नहीं समस्त निगोद योनि के जीव भी अनन्त हैं। परन्तु सभी अनन्त आपस में तरतम भाव वाले हैं। इससे यह स्पष्ट हो जाता है कि अनन्त का कभी अंत नहीं आता। अनन्त काल तक अनन्त जीव मोक्ष जाते रहेंगे, फिर भी ससार के जीव अनन्त ही रहेंगे। गणित ने इस बात को और स्पष्ट कर दिया है। दशमलव के तरीके से आप एक अंक में से

$\frac{1}{10}, \frac{1}{100}, \frac{1}{1000} \dots \dots \dots$ आदि सरयाओ को हजारो, साखो, करोडो वर्षों तक घटाते रहे, फिर भी एक का अंक समाप्त नहीं होता। यह बात गणित का विद्यार्थी भली - भाँति जानता है, फिर भी सर्व साधारण की समझ में सरलता से आ जाए, इसलिए हम यहां एक गणित का उदाहरण भी दे देते हैं।

हम एक (Unity) का दसवा भाग लेवे, फिर $\frac{1}{100}$, फिर $\frac{1}{1000}$

और इसी प्रकार $\frac{1}{10000}$ आदि आप अपनी इच्छानुसार भाग ले सकते

हैं। हजारो वर्षों तक एक को उक्त भागों से विभक्त कर सकते हैं। एक में से आप सब रकमों (Terms) को घटाते (Subtract) चले जाए तब भी एक (Unity) समाप्त नहीं होगा अर्थात् कभी भी शून्य (Zero) नहीं आयगा। यह पद्धति इस प्रकार है—

$$1 - \left(\frac{1}{10} + \frac{1}{100} + \frac{1}{1000} + \frac{1}{10000} + \dots \dots \dots \right) \text{(Infinity times)}$$

$$\therefore 1 - \left(\frac{1}{10} + \frac{1}{10^2} + \frac{1}{10^3} + \frac{1}{10^4} + \dots \dots \dots \right) \infty \text{ times}$$

क्योंकि $\frac{1}{100} = \frac{1}{10^2}$, $\frac{1}{1000} = \frac{1}{10^3}$, $\frac{1}{10000} = \frac{1}{10^4}$ और ∞ का अर्थ है अधिक से भी अधिक (Infinity)। इन को हम Terms in the Geometrical progression or in short G. P. series कहते हैं। आप F. A के Standard की Algebra की पुस्तक में G P. series to infinity का sum देख सकते हैं, इस का Formula (हल करने का तरीका) इस प्रकार है, $\sum \infty = \frac{a}{1-r}$

Where $\sum \infty$ = sum to infinity (सारे भागो की जोड़)

a = G. P. series में पहली रकम

r = Common ratio of any two

Successive terms of the G. P. series

परन्तु यहां a = पहली रकम = $\frac{1}{10}$

r = Common ratio = $\frac{1}{10}$

$$\text{इसलिए } \sum \infty = \frac{a}{1-r} = \frac{\frac{1}{10}}{1-\frac{1}{10}} = \frac{\frac{1}{10}}{\frac{10-1}{10}} = \frac{\frac{1}{10}}{\frac{9}{10}}$$

$$= \frac{1}{10} \cdot \frac{10}{9} = \frac{1}{9}$$

परन्तु हमें चाहिए $1 - \left[\frac{1}{10} + \frac{1}{10^2} + \frac{1}{10^3} + \dots \right]$ या $1 - \sum \infty$

क्योंकि $\sum \infty = \frac{1}{10} + \frac{1}{10^2} + \frac{1}{10^3}$ या $1 - \frac{1}{9}$

क्योंकि $\sum \infty = \frac{1}{9}$ ऊपर देखें और $1 - \frac{1}{9} = \frac{8}{9}$

इस से यह स्पष्ट हो गया एक (Unity) में से उपरोक्त हिस्से घटाते रहने पर भी एक की संख्या समाप्त नहीं होती है। भले ही उसमें से infinity (अनन्त) बार ही क्यों न Subtract कर दिया जाए। अस्तु हम ऐसा कह सकते हैं कि एक में से थोड़ा-थोड़ा करके हजारों वर्षों तक घटाने रहने पर भी एक

समाप्त नहीं होता। इसी तरह अनन्त भी एक ऐसी संख्या है कि उसमें से अनन्त त्रिकाल लेने पर भी उसका अन्त नहीं आता। अतः जीवों को अनन्त मान लेने से कोई दोष नहीं आता। इसलिए अनुभव से यह सिद्ध हो गया है कि जीव एक नहीं, अनन्त ही है।

आत्मा का परिमाण

आत्मा के आकार के संबन्ध में उपनिषदों में अनेक कल्पनाएं दिखाई देती हैं। इन सब परिकल्पनाओं के बाद सभी ऋषियों का भुक्ताव जीव को व्यापक मानने की ओर रहा है। इस तरह अविकाराश वैदिक दर्शन जीव को व्यापक मानने के पक्ष में है। रामानुजाचार्य आदि कुछ विचारक जिन्होंने आचार्य शंकर के बाद ब्रह्म सूत्र की व्याख्या की है, उन्होंने ब्रह्म-आत्मा को व्यापक और जीव-आत्मा को अणु माना है। चार्वाक चैतन्य को देह परिमाण मानता है और बौद्धों ने भी पुद्गल (आत्मा) को देह परिमाण माना है। जैन तो आत्मा को देह परिमाण मानते ही हैं। उपनिषदों में भी आत्मा को देह परिमाण मानने का उल्लेख मिलता है। कौपीतकी उपनिषद्, ४, २० में कहा है कि जिस तरह स्थान में तलवार व्याप्त है, उसी तरह आत्मा शरीर में नख से लेकर चोटी तक व्याप्त है। इसी तरह तैत्तरीय उपनिषद् में अन्नमय, प्राणमय, मनोमय, विज्ञानमय और आनन्दमय ये सब आत्मा शरीर प्रमाण बताए हैं।

आत्मा को शरीर से सूक्ष्म मानने वाले मत भी थे। कुछ

† आदरणीय प्रोफेसर श्री के० वी० चावला, M. A

Malwa Engineering College, Sanewal.

(Ludhiana) के सौजन्य से।

विचारकों का मानना था कि आत्मा चावल या जव के दाने जितना बड़ा है*। कुछ का कहना था कि वह अगुष्ट परिमाण है‡। कुछ की दृष्टि में यह आया कि वह बेंत जितना बड़ा है। कुछ चिन्तक उसे अणु से भी अणु मानने लगे §। और आखिर में जब यह माना जाने लगा कि आत्मा अवर्णनीय है, तब ऋषियों ने उसे “अणोरणीयानं महतो-महीयान” कह कर सन्तोष माना ।§

जैनों ने संसार में स्थित आत्मा को देह परिमाण मानने के साथ-साथ उसे व्यापक भी माना है। यो तो आत्मा देह परिमाण ही है, परन्तु केवलज्ञान की अपेक्षा से उसे व्यापक माना है। जिस समय केवली समुद्धात करता है उस समय वह अपने आत्म प्रदेशों को सम्पूर्ण लोकाकाश में फैला देता है। अस्तु इस दृष्टि से आत्मा भी व्यापक है, अन्यथा आत्मा देह परिमाण ही है।

जीव को सर्व व्यापक न मानकर देह व्यापक मानने का कारण यह है कि उसके गुण शरीर में ही प्रत्यक्ष देखे जाते हैं। जिस प्रकार घट के गुण घट से बाहर न होने से वह सर्व व्यापी नहीं माना जाता, उसी तरह आत्मा के गुण भी शरीर से बाहर परिलक्षित नहीं होते हैं, इस कारण वह देह से बाहर नहीं माना जा सकता। क्योंकि जहाँ जिस वस्तु की अनुपलब्धि होती है, वहाँ वह पदार्थ नहीं माना जाता है। जैसे पट को घट रूप नहीं माना जा सकता, क्योंकि वहाँ घटत्व की अनुपलब्धि है।

* बृहदा० ५, ६, १।

‡ कठो० २, २, १२।

† छान्दो० ५, १८।

§ मैत्री उपनिषद् ६, ३८।

§ कठो० १, २, २०।

इसी प्रकार देह के बाहर आत्मा नहीं पाई जाती, क्योंकि वहाँ आत्मत्व की अनुपलब्धि है। किसी भी प्रमाण से आत्मा के गुण देह के बाहर दिखाई नहीं देते, इसलिए उसे सर्व व्यापक मानना उपयुक्त नहीं है। इस के अतिरिक्त जीव का कर्तृत्व, भोक्तृत्व, बन्ध, मोक्ष, सुख, दुःख आदि सब उसमें तभी घटित हो सकते हैं, जबकि उसे असर्वगत—देहव्यापी और अनेक माना जाए †।

आत्मा अणु या चावल या जव के दाने या अणु या वेत परिमाण भी नहीं है। यदि आत्मा अणु रूप है, तो वह सारे शरीर में नहीं रहकर शरीर के किसी एक खास विभाग में रहेगा। इस से वह शरीर के किसी भी भाग में होने वाली सुख-दुःखानुभूति को नहीं वेद सकेगा। क्योंकि यह हम प्रत्यक्ष में देखते हैं कि शरीर के किसी अंग में लकवा आदि बीमारी होने से चेतना विलुप्त हो जाती है, तो उस अंग में ठंडे या गर्म किसी भी तरह के स्पर्श की या सुई चुभाने पर उस की वेदना की अनुभूति नहीं होती है। उसी तरह यदि आत्मा अणुरूप है तो वह शरीर के जिस भाग में है, उसे छोड़कर अन्य भाग में किसी तरह के स्पर्श आदि की अनुभूति नहीं होनी चाहिए। परन्तु शरीर के हर भाग में स्पर्श आदि की अनुभूति होती है। इस से स्पष्ट है कि आत्मा अणु रूप नहीं, बल्कि शरीर परिमाण है, शरीर के चप्पे-चप्पे में व्याप्त है।

चावल, जव, अणु या वेत परिमाण माना जाए तो मनुष्य आदि कई बड़े शरीरवारी प्राणियों के पूरे शरीर में व्याप्त न होकर उसके एक भाग में ही प्राप्त होगी। इससे उसमें उपरोक्त दोष आयागा। और सूक्ष्म—छोटे जीवों के शरीर में समा नहीं सकने से वह शरीर के बाहर रहेगी और यह अनुभव से विरुद्ध है। क्योंकि आत्मा के गुण शरीर के

† विशेषावश्यक भाष्य, १५८५—१५८७।

वाहर उपलब्ध नहीं होते। अतः आत्मा को सर्वव्यापक एव अणु आदि परिमाण मानना अनुभव एव प्रत्यक्ष आदि सभी प्रमाणों से विरुद्ध है।

बुद्ध आत्मा का इन्द्रियगोचर कोई आकार नहीं है। क्योंकि वह अरूपी है। परन्तु कर्मों के साथ सबद्ध होने से उसे जिस तरह का साधन मिलता है, उसमें अपने आत्म प्रदेशों को फैला देती है। जैसे—एक दीपक अपने प्रकाश से पूरे कमरे को जगमगा देता है, परन्तु जब उसी दीपक को छोटी-सी कटोरी के नीचे रखा जाता है, तो वह उतने-से स्थान को ही प्रकाशित कर पाता है। जैसे—दीपक का प्रकाश साधन के अनुसार थोड़े एव विस्तृत भाग में फैलता रहता है। इसी तरह आत्म प्रवेश भी स्वभाव से सकोच-विस्तार वाले होते हैं। इसलिए उन्हे जैसा साधन मिलता है, उसी के अनुरूप फैल एव सिकुड़ जाते हैं। अस्तु ससारी आत्मा शरीर व्यापी है, ऐसा मानना चाहिए।

आत्मा—जीव नित्यानित्य है

सांख्य का कूटस्थवाद

आत्मा अर्थात् जीव को नित्य माना जाए या अनित्य, इस सबध में दार्शनिकों में काफी मतभेद है। भूतवादी तो आत्मा—चेतना को अनित्य मानते हैं। क्योंकि वे शरीर को ही आत्मा मानते हैं, अतः शरीर के नाश के साथ आत्मा का भी विनाश हो जाता है। परन्तु, जो दार्शनिक भूतों एव शरीर से आत्मा को अतिरिक्त मानते हैं, उनमें भी नित्यानित्य के सबध में विभिन्न मान्यताएँ हैं।

सांख्य दर्शन आत्मा को कूटस्थ नित्य मानता है। जबकि सांख्य दर्शन परिणामवादी है। वह प्रकृति को परिणामी मानता है, परन्तु आत्मा को अपरिणामी ही मानता है। वह आत्मा में किसी भी तरह की

परिणति नहीं मानता। उस को कहना है कि आत्मा सदा शुद्ध-बुद्ध एवं उज्ज्वल है, उसमें किसी तरह का विकार पैदा नहीं होता। यहाँ तर्क कि मोक्ष भी आत्मा का नहीं प्रकृति का होता है। † क्योंकि सुख-दुःख, ज्ञान आदि पुरुष (आत्मा) के धर्म नहीं, प्रकृति के धर्म हैं *। इस तरह साख्य दर्शन ने आत्मा को कर्ता तो नहीं माना, पर उसे भोक्ता अवश्य माना है ‡। परन्तु इस भोग को लेकर आत्मा में परिणामीत्व घटित हो जाने की संभावना होने से कुछ साख्य विचारको ने भोग को भी आत्मा का धर्म स्वीकार करने से इन्कार कर दिया †। इस तरह उन्होंने आत्मा के कूटस्थ नित्यवाद को पूर्ण सुरक्षित रखने का प्रयत्न किया।

नैयायिक-वैशेषिकों का नित्यवाद

नैयायिक-वैशेषिक द्रव्य और गुण को भिन्न मानते हैं। वे सुख-दुःख, ज्ञान आदि गुणों को आत्मा में मानते हैं और उन सब गुणों को अनित्य मानते हैं। परन्तु उन ज्ञानादि गुणों की अनित्यता के कारण आत्मा की अनित्यता उन्हें स्वीकार नहीं है। उन की दृष्टि से आत्मा नित्य ही है। जैन दर्शन ज्ञानादि गुणों को आत्मा से अभिन्न मानता है और उनकी अनित्यता की अपेक्षा से आत्मा को भी अनित्य मानता है।

बौद्धों का अनित्यवाद

तथागत बुद्ध ने पुद्गल-जीव को एकान्त अनित्य माना है। प्रत्येक समय में विज्ञान आदि चित्क्षण नए-नए उत्पन्न होते हैं। और ये अभिनव विज्ञानक्षण उस पुद्गल से सर्वथा भिन्न नहीं हैं। इस तरह

† साख्यकारिका ६२।

* साख्यकारिका १०।

‡ साख्यकारिका १७।

† साख्यतत्त्वकौमुदी १७।

पुद्गल-जीव उन की दृष्टि से नित्य नहीं है, परन्तु उसकी सन्तति अनादि काल से चली आ रही है और आगे भी प्रवहमान रहेगी। इस तरह द्रव्य रूप से नित्यता तो नहीं, परन्तु सन्तति नित्यता तो बौद्धों को भी अभीष्ट है, मान्य है। कार्य-कारण की परपराको सतति कहते हैं। यह परपरा कभी विशृ खिलित नहीं हुई और भविष्य में भी नहीं होने वाली है। कुछ बौद्ध चिन्तकों की दृष्टि में निर्वाण - मुक्ति के समय यह परपरा समाप्त हो जाती है, परन्तु कुछ विचारकों का मानना है कि निर्वाण दशा में भी विशुद्ध चित्त की परपरा विद्यमान रहती है। इस अपेक्षा से ऐसा लगता है कि सतति नित्यता बौद्धों को भी मान्य है।

वेदान्त का परिणामी नित्यवाद

वेदान्त में ब्रह्म को एकान्त नित्य माना है। जीव के संबन्ध में व्याख्याकारों में कुछ विचार भेद हैं। आचार्य शंकर ब्रह्म को सत्य और जीवात्मा को मिथ्या, माया मानते हैं। वह मायिक होते हुए भी आनदि कालीन अज्ञान के कारण अनादि तो है, परन्तु नित्य नहीं है। क्योंकि अज्ञान का नाश होते ही वह जीवात्मा ब्रह्म रूप में लीन हो जाता है और उसके जीव भाव का नाश हो जाता है। इससे ऐसा लगता है कि मायिक जीव ब्रह्म रूप से नित्य है और माया रूप से अनित्य है।

आचार्य शंकर के अतिरिक्त वेदान्त के सभी व्याख्याकार जीवात्मा को ब्रह्म का परिणाम मानते हैं। इस दृष्टि से भी जीवात्मा को परिणामी नित्य मानना चाहिए। जैन और मीमांसक

भो जीव को परिणामी नित्य मानने हैं। वेदान्त और इनके परिणामी नित्यवाद में अन्तर यह है कि जैन और मीमांसक के मत में जीव स्वतंत्र हैं और उसमें परिणमन होता रहता है, परन्तु वेदान्तीयों की दृष्टि से जीव स्वतंत्र नहीं बल्कि ब्रह्म का ही अंग है, अतः उसमें जीव और ब्रह्म की अपेक्षा से परिणामीत्व समझना चाहिए।

कुछ दार्शनिकों ने आत्मा को एकान्त नित्य माना है, तो कुछ ने एकान्त अनित्य। नित्य या अनित्य मानने वालों ने भी नर्क-स्वर्ग-मोक्ष आदि की कल्पना की है। अतः यदि आत्मा को एकान्त नित्य मानते हैं, तो उनमें सर्वथा एकरूपता आ जायगी, भेद जैसी कोई बात रह ही नहीं जायगी। इससे लोक-परलोक, स्वर्ग-नर्क एवं मोक्ष की व्यवस्था घट नहीं सकेगी और एकान्त अनित्य मानने पर एकरूपता का सर्वथा नाश हो जायगा, भेद ही भेद अवगेष रह जायगा। दोनों अवस्थाओं में आत्मा में कृत-कारित्व घट नहीं सकेगा, लोक-परलोक की व्यवस्था भी वैठ नहीं सकेगी। अतः जीव को एकान्त नित्य मानना भी दोष युक्त है और एकान्त अनित्य मानना भी दोष युक्त है। अतः जैनों ने जीव (आत्मा) को नित्या-नित्य माना है। आत्म द्रव्य की अपेक्षा से वह नित्य है। क्योंकि अनात्म तत्त्वों से आत्मा का निर्माण नहीं होता है तथा आत्मा अपने स्वरूप का परित्याग करके कभी भी अनात्मा नहीं बनती। आत्मा में ज्ञानादि गुण भी अभेद रूप से हैं और उन ज्ञानादि की पर्यायों में प्रतिक्षण परिवर्तन होता रहता है। पुरातन पर्यायों का नाश होता है और नई पर्यायों का उत्पाद होता है, इस दृष्टि से आत्मा अनित्य भी है। क्योंकि वे बदलने वाली पर्यायों आत्मा से अभिन्न हैं।

अतः अपेक्षाकृत आत्मानित्य भी है और अनित्य भी है । वह न तो सांख्य की तरह कूटस्थ नित्य है और न बौद्धों की मान्यतानुसार एकान्त अनित्य है । यह सत्य है कि उसकी पर्यायो मे परिवर्तन होता है । वह परिवर्तन द्रव्य की नित्यता को सुरक्षित रखते हुए होता है । अतः आत्मा परिणामी नित्य है अर्थात् नित्यानित्य है । मीमांसक दर्शन के प्रमुख विचारक कुमारिलभट्ट को भी यह परिणामी नित्यवाद स्वीकार है ।†

आत्मा का कर्तृत्व और भोक्तृत्ववाद -

आत्मा कर्ता एवं भोक्ता है या नहीं, इस सत्रव. मे सभी दार्शनिक एक मत नहीं है । उगनिबद्धो मे आत्मा का कर्तृत्व और भोक्तृत्व दोनो उपलब्ध होते हैं । वहा जीव को फल प्राप्ति के लिए कर्म का कर्ता और उस कृत कर्म का भोक्ता भी कहा है ।‡ और यह भी माना है कि जीव न स्त्री है, न पुरुष है और न नपुंसक है । परन्तु अपने कर्म के अनुसार जिस-जिस योनि के शरीर को धारण करता है, वह उसके साथ सबद्ध हो जाता है और सकल्प, विषयो का स्पर्ग, दृष्टि और मोह तथा इसी तरह अन्न-जल आदि से शरीर की उत्पत्ति एव अभिवृद्धि होती है । शरीर युक्त जीव स्वकर्म के अनुसार विभिन्न स्थानो मे परिभ्रमण करता है और कर्म के कारण ही प्रत्येक जन्म मे वह शरीर की अपेक्षा से भिन्न परिलक्षित होता है । § वृहदारण्यक में भी कहा है कि अच्छा कार्य करने वाला अच्छा और बुरा कार्य करने वाला बुरा होता है । “पुण्यो वै

† तत्त्वसंग्रह, कारिका, २२३-२२७ ।

‡ श्वेताश्वर, ५, ७ ।

§ श्वेताश्वर, ५, १०-१२ ।

पुण्येन कर्मणा भवति पाप पापेन ।” * इस तरह जीव को कर्ता एव भोक्ता मानते हुए भी उपनिषत्कार ब्रह्म को — यह जीव जिसका अंग है— अकर्ता एव अभोक्ता ही मानते हैं, वह केवल अपनी लीला का दर्शक है, इसके अतिरिक्त वह कुछ नहीं है ।§

दार्शनिकों की मान्यता

सांख्य पुरुष को अकर्ता मानता है । वह ब्रह्म को नहीं मानता है । अतः निरीश्वरवादी सांख्य ने ब्रह्म के समान पुरुष को भी अकर्ता माना है । उसकी मान्यता है कि सुख-दुःख, स्वर्ग-नरक, पुण्य-पाप आदि कर्म पुरुष के नहीं होते-हैं । यहां तक कि मोक्ष भी पुरुष का नहीं होता है । बन्ध-मोक्ष आदि सभी कार्य प्रकृति के होते हैं । वह पुरुष में कर्तृत्व मानने से सर्वथा इन्कार करता है, परन्तु पुरुष में भोक्तृत्व तो वह भी मानता है । कुछ सांख्य विचारक पुरुष में भोग भी नहीं मानते । क्योंकि भोग मानने से फिर उसमें एकान्त नित्यता नहीं रह जायेगी । इसलिए वे पुरुष-आत्मा को कर्ता एव भोक्ता न मान कर, मात्र दृष्टा ही मानते हैं ।

नैयायिक-वैशेषिक ने आत्मा में कर्तृत्व और भोक्तृत्व दोनों माने हैं । वे आत्मा को एकान्त नित्य मानते हुए भी कर्म का कर्ता और कर्म जन्य फल का भोक्ता मानते हैं, यहां तक कि परमात्मा में भी कर्तृत्व मानते हैं । क्योंकि वह जगत का कर्ता है ।

यहां यह प्रश्न उठना स्वाभाविक ही है कि नैयायिक-वैशेषिक आत्मा को नित्य मानते हैं । अतः इनके मत में आत्मा

* बृहदा० ३, २, १३ ।

§ मैत्रायणी, २, १०-११ ।

कर्ता एवं भोक्ता दोनों कैसे हो सकती है? यदि वह कर्ता है, तो सदा-सर्वदा कर्ता ही बनी रहेगी और भोक्ता है, तो वह सदा के लिए भोक्ता ही बनी रहेगी। कर्ता के बाद भोक्ता या भोक्ता के बाद कर्ता दोनों कैसे हो सकते हैं? यदि उसमें एक के बाद दूसरा रूप या धर्म पाया जाएगा, तो फिर वह एकान्त नित्य न रहकर परिणामी हो जाएगी? फिर उसमें अनित्यता भी आ जाएगी? इस शका का समाधान इस प्रकार किया गया है—आत्म द्रव्य नित्य है, फिर भी ज्ञान, चिकीर्षा और प्रयत्न आदि जो समवाय हैं, वह कर्तृत्व है अर्थात् आत्मा में ज्ञानादि का समवाय सबब होना यही आत्मा का कर्तृत्व है।[‡] क्योंकि आत्मा में जो ज्ञान का सबध होता है, वह उससे अलग भी हो जाता है। कारण कि ज्ञान स्वय उत्पन्न भी होता है और विनाश को भी प्राप्त हो जाता है। इसी तरह सुख-दुःख के सवेदन का जो समवाय है, वह आत्मा का भोक्तृत्व है। यह सवेदन या सुख-दुःख का अनुभव भी ज्ञान रूप होने से यह भी आत्मा में स्वभावतः विनिष्ट होता है। इतना होने पर भी आत्मा स्वयं विकृत नहीं होता। क्योंकि उत्पत्ति और विनाश अनुभव के होते हैं, आत्मा के नहीं। मात्र समवाय सबध होने से आत्मा को भोक्ता कहते हैं, परन्तु इतना मानने मात्र से उसमें कर्तृत्व नहीं आ जाता है। क्योंकि उस सबध के छूट जाने के बाद वह भोक्ता नहीं रह जाता है। इनकी दृष्टि में द्रव्य और गुण में भेद है। अतः गुण में परिवर्तन होने पर भी द्रव्य में परिवर्तन नहीं होता है। परन्तु आत्मा को परिणामी नित्य मानने वाले जैनो की दृष्टि

‡ ज्ञानचिकीर्षाप्रयत्नानां समवायः कर्तृत्वम्। —न्यायवार्तिक, ३, १, ६.

† सुख-दुःखसवित्समवायो भोक्तृत्वम्। —न्यायवार्तिक, ३, १, १.

से आत्मा की ज्ञानादि पर्यायों में सदा एकरूपता नहीं रहती। वही आत्मा कर्ता रूप से परिणत होकर, भोक्ता रूप से भी परिणत होता है। दोनों परिणतियाँ भिन्न होते हुए भी, दोनों अवस्थाओं में आत्मा का अस्तित्व है। अतः परिणति होने मात्र में आत्मद्रव्य में एकान्त अनित्यता नहीं आ जाती। आत्मा का मूल रूप परिवर्तनीय सभी अवस्थाओं में सुरक्षित रहता है। परन्तु ज्ञानादि पर्यायों भी आत्मा से अभिन्न हैं, इसलिए पर्याय परिवर्तन की अपेक्षा से आत्मा को अनित्य भी मानते हैं। नैयायिक-वैशेषिक ज्ञानादि पर्यायों को आत्मा से भिन्न मानते हैं, परन्तु यह मान्यता बुद्धिगम्य नहीं कही जा सकती। यह सत्य है कि गुण और गुणी दो हैं, परन्तु यह भी सत्य है कि गुण गुणी से अभिन्न भी है। अतः गुणों में होने वाला परिवर्तन गुणी में भी मानना चाहिए। इस दृष्टि से आत्मा एकान्त नित्य नहीं, बल्कि परिणामी नित्य ही सिद्ध होता है।

बौद्ध भी पुद्गल-आत्मा को कर्ता और भोक्ता मानते हैं। उन के सिद्धांतानुसार नाम-रूप का समुदाय पुद्गल-आत्मा है। एक नाम-रूप से दूसरा नाम-रूप उत्पन्न होता है। जिस नाम-रूप ने कर्म किया है वह तो नष्ट हो जाता है, परन्तु जो दूसरा नाम-रूप उत्पन्न होता है वह पूर्व कृत कर्म का भोक्ता है। इस प्रकार सन्तति की अपेक्षा से पुद्गल-आत्मा में कर्तृत्व और भोक्तृत्व दोनों पाए जाते हैं। इस सबध में बौद्धों की यह कारिका सुप्रसिद्ध है—

“यस्मिन्नेव हि सतानो आहिता कर्मवासना,

फलं तत्रैव सन्धते कर्पासे रक्तता यथा ।”*

जिस सन्तान में कर्मवासना मानी है, उसी सन्तान में कपास की

* स्याद्वाद मजरी में उद्धृत, कारिका १८.

रक्तता वत् फल भी उपलब्ध होता है ।

धम्मपद में भी इस बात को स्वीकार किया गया है कि आत्मा ने स्वयं पाप किया है और वह आत्मा से ही उत्पन्न हुआ है § । और जो पाप करता है, उसे उस कटुक फल को भोगना ही पडता है * । इस ससार में ऐसा कोई स्थान नहीं है, जहाँ पहुँच कर मनुष्य कृत पाप के फल को बिना भोगे ही छूट जाए अर्थात् मनुष्य दुनिया के किसी भी भाग में चला जाए, फिर भी उसे पाप का फल अवश्य भोगना होता है † । बुद्ध ने एक जगह अपने विषय में भी कहा है कि आज से ९१ कल्प पहले मैंने अपनी ताकत से एक पुरुष को मारा था और उसी कर्म विपाक के परिणाम स्वरूप मेरे पैर में काटा चुभा है। इससे स्पष्ट है कि बौद्ध आत्मा में कर्तृत्व और भोक्तृत्व दोनों मानते हैं। वे पुद्गल-आत्मा को भले ही अनित्य कहे, परन्तु सतति की दृष्टि से उसे नित्य माने बिना उनका भी काम नहीं चलता । इतने लम्बे विवेचन के बाद हम इस निर्णय पर पहुँचे कि सबको घूम फिर कर परिणामी नित्यवाद पर ही आना पडता है। भले ही वे उसे शब्दों में माने या न माने ।

जैनो ने तो आत्मा में कर्तृत्व और भोक्तृत्व स्पष्ट रूप से माना है। आगमों में कहा गया है कि आत्मा अनेक तरह के कर्म करता है ‡ । कर्म से ही जीव नर्क, स्वर्ग, असुर आदि योनियों को

§ अत्तनाव कत्त पाप अत्तज अत्तसमव । —धम्मपद, १६१.

* करोन्तो पापक कम्म य होती कटुकफल । —धम्मपद, ६६.

† न अन्तलिक्वे, न समुद्मज्जे, न पव्वतान विवरं पविस्स,
न विज्जती सो जगतिप्पदेसो यत्यद्धितो मुञ्चेय पापकम्मा ।

—धम्मपद १२७

‡ कम्मा णाणाविहा कट्ट ।

—उत्तरा० ३, २ ।

प्राप्त करता है। और कर्म के ससर्ग से वह अनेक दुःख एवं वेदना को वेदता है §। कृत कर्म को भोगे बिना मुक्ति नहीं हो सकती। † कर्म, करने वाले (कर्ता) का अनुगमन करता है §। आत्मा ही कर्म का कर्ता है और वही उसका नाश करने वाला है। † इस तरह अनेक वाक्यों से आत्मा को कर्म का कर्ता और भोक्ता सिद्ध किया है। जिस तरह उपनिषद् में जीवात्मा को कर्म का कर्ता और भोक्ता कहने पर भी परमात्मा को उससे रहित माना है। उसी तरह आचार्य कुन्दकुन्द ने भी जीव को व्यवहार दृष्टि से कर्ता और भोक्ता माना है, निश्चय दृष्टि से नहीं अर्थात् हम यो कह सकते हैं कि ससारी जीव कर्ता और भोक्ता है, परन्तु सिद्ध जीव कर्म के कर्तृत्व और फल के भोक्तृत्व से रहित है। * क्योंकि वहाँ कर्म बन्ध का कारण कषाय और योग नहीं है, इसलिए वहाँ कर्तृत्व-भोक्तृत्व का अभाव है।

इस तरह हमने देखा कि अनेक विचारक आत्मा को अनेक तरह से मानते हैं। कुछ विचारक आत्मा को एकान्त भौतिक मानते हैं और कुछ अभौतिक। अभौतिक मानने वाले विचारकों में भी आत्मा के स्वरूप को मानने में एक रूपता नहीं है। कुछ विचारक आत्मा को एकान्त नित्य मानते हैं, कुछ एकान्त अनित्य मानते हैं, तो कुछ उसे परिणामी नित्य या नित्यानित्य मानते हैं। जिस की चर्चा हम ऊपर बहुत विस्तार से कर चुके हैं। सब विचारकों ने अपनी-अपनी मान्यता के

§ उत्तरा० ३,३; ३,६।

‡ कडाण कमाण न मोक्ख अत्थि।—उत्तरा० १३,१०।

§ उत्तरा० १३,२३।

† उत्तरा० २०,३७।

* समयमार, ९३—९८।

अनुसार आत्मा मे कर्तृत्व एव भोक्तृत्व घटाने का प्रयत्न किया है। एक बात मे हम सभी आस्तिक विचारको को एकमत पाते है। वह यह कि सभी विचारक शुद्ध आत्मा अर्थात् निर्वाण अवस्था मे आत्मा को कर्म का कर्ता एवं भोक्ता नही मानते है। इस से स्पष्ट परिलक्षित होता है कि सब दर्शनो का मूल उद्देश्य आत्मा को शुद्ध बनाने का रहा है।

जैन दर्शन का इस सबघ मे अपना मौलिक चिन्तन है। यहा अधिक विस्तार मे न जाकर, इतना ही कहना पर्याप्त होगा कि जहां अन्य दार्शनिक अपने-अपने पक्ष के समर्थन एव दूसरे पक्ष का खण्डन तथा विरोध करने मे अपनी सारी गक्ति लगा रहे थे, वहा जैन विचारक समन्वय की भावना लेकर सामने आए। उन्होने अपने पक्ष को, अपने विचारो को सप्रमाण रखा और दूसरे पक्ष की कमजोरियो को भी दिखाने का प्रयास किया, परन्तु किसी विचार की उपेक्षा नही की। उन्होने प्रत्येक पदार्थ को अनेक दृष्टि बिन्दु से सोचा - विचारा और दार्शनिको मे चले रहे विवाद को दूर करने का प्रयत्न किया। जैनो ने स्पष्ट शब्दो मे कहा कि आत्मा को नित्य या अनित्य मानना अपेक्षा से सत्य है। जब तक इस मान्यता के साथ अपेक्षा लगी है, तब तक वह मान्यता सत्य है। क्योंकि वह भी एक दृष्टि है, जिसे जैन परिभाषा मे नय कहते हैं। इसमे विचारक अपने विचारो की पुष्टि करता है, परन्तु साथ मे दूसरे के दृष्टि बिन्दु की सर्वथा उपेक्षा नही करता। उसे अपना मन्तव्य रखने का अधिकार है, परन्तु दूसरे पक्ष को एकान्त मिथ्या कहकर उसका तिरस्कार करना भी उचित नही है। जहा अपना मण्डन और दूसरे विचार की सर्वथा उपेक्षा या तिरस्कार किया जाता है, वहा दृष्टि मे विकार आ जाता है, इसलिए उसे नय नही कहकर नयाभास कहा है। अस्तु जब दार्शनिको की दृष्टि

एकांगी बन गई, तब ही सघर्ष प्रारंभ हुए। अन्यथा सघर्ष जैसी कोई बात नहीं थी। विचारभेद से एक दूसरे में काफी अन्तर होने पर भी सभी भारतीय दर्शन आपस में मेल भी खाते हैं, वे एक दूसरे के सर्वथा विरोधी नहीं हैं। भक्त कवि आनन्दधन जी ने भी कहा है—

“पङ्क दर्शन जिन अंग भणीजे, न्यास पदंग जो माधे रे

नमी जिगुंद का चरण उपासक, पङ्क दर्शन जो अराधे रे ॥”

अस्तु जैनों का यह आग्रह रहा है कि किसी भी वस्तु को एकान्त दृष्टि से नहीं, अनेकान्त दृष्टि से देखना चाहिए। आत्मा के संबंध में भी उनका यही दृष्टि बिन्दु रहा है कि वह न एकान्त नित्य है और न एकान्त रूप से अनित्य। वह द्रव्य की दृष्टि से नित्य भी है और पर्याय की दृष्टि से अनित्य भी है। इस अपेक्षावाद को मान लेने पर सारे सघर्ष समाप्त हो जाते हैं। और वैज्ञानिक दृष्टि भी यही कहती है कि प्रत्येक वस्तु को अपेक्षा से समझना चाहिए, क्योंकि दुनिया में सभी पदार्थ सापेक्ष हैं।

इतनी विस्तृत विचारचर्चा के बाद हम यह स्पष्ट रूप से देख चुके हैं कि आत्मा शरीर से भिन्न है, असंख्यात प्रदेगी है और व्यक्तिगत अनन्त है। जैनागमों में जीवों की गति एव जाति (एकेन्द्रियादि) की दृष्टि से विभाजन करते हुए लिखा है—

जीव के मूल भेद दो हैं— १ सिद्ध और २ संसारी *। जो जीव कर्म बन्धन से आवद्ध है, जन्म, जरा और मृत्यु के प्रवाह में प्रवहमान है, एक गति से दूसरी गति में परिभ्रमण करते हैं, वे संसारी जीव हैं और जो इनसे मुक्त-उन्मुक्त हो चुके हैं, कर्म एव कर्मजन्य शरीर आदि आवरणों को हटा चुके हैं, वे सिद्ध हैं। सिद्ध भगवान् के सिर्फ

* उत्तराध्ययन सूत्र, ३६, ४९।

शुद्ध आत्मा होती है । सिद्धशिला मे स्थित अनन्त जीवो मे किसी तरह का भेद नही होता, सभी समान गुण-वर्म वाले होते हैं । ससारी जीवों मे कर्मजन्य अनेक भेद-प्रभेद पाए जाते है । ससारी जीव के भी मुख्य रूप से दो भेद हैं - १ त्रस और २ स्थावर । त्रस वह हैं, जो त्रास-दुख से वचने के लिए सुख के स्थान पर आ-जा सके और स्थावर वह है, जो एक स्थान पर स्थित रहे । त्रस जीवो के भी चार भेद हैं-१ द्वीन्द्रिय, २ त्रीन्द्रिय ३ चतुरिन्द्रिय और ४ पञ्चेन्द्रिय । स्थावर जीवो के पाच भेद हैं-१ पृथ्वीकाय, २ अपकाय-जल ३ तेउकाय-अग्नि, ४ वायुकाय, ५ वनस्पतिकाय । उत्तराध्ययन सूत्र मे अग्नि और वायु को त्रस काय मे गिना है । यह सापेक्ष दृष्टि से समझना चाहिए । अग्नि और वायु की योनि स्थावर नाम कर्म के उदय से प्राप्त होती है । अतः इस दृष्टि से ये स्थावर कहलाते है । परन्तु उक्त जीवो मे एक स्थान से दूसरे स्थान मे जाने की गति देखी जाती है । वायु एव अग्नि की दशो दिशाओ मे गति है, पहुच है, इस अपेक्षा से इसे त्रस भी कहा गया है । † प्रश्न पूछा जा सकता है कि, पानी भी गतिशील है, प्रवहमान है, फिर उसे त्रस में क्यों नही गिना गया ? इस का कारण यह है कि पानी की अपनी गति नही है । उसमे द्रवत्व होने के कारण वह उस दिशा मे बहता है, जिस दिशा की भूमि नीची है । वह सदा ऊपर से नीचे की ओर बहता है, किन्तु नीचे से ऊपर की ओर बहने की उसकी अपनी शक्ति नही है, अतः उसे गति एव नाम कर्म दोनो अपेक्षा से स्थावर माना है । इस तरह से पृथ्वी, पानी, अग्नि, हवा एव वनस्पति ये पाचो स्थावर सजीव हैं, सचेतन हैं । आगम मे इस बात को विस्तार से समझाया गया है कि पृथ्वी आदि योनि मे सजीवता है,

† उत्तराध्ययन सूत्र, ३६, ६९-७० ।

चैतन्य है। फिर भी कुछ लोगों को पृथ्वी आदि में जीवत्व है, इस पर विश्वास नहीं होता। उन लोगों का कहना है कि इंद्रिय आदि जीवों की चेतनता व्यक्त है, स्पष्ट है। क्योंकि उन्हें मुन्न-दुःख की अनुभूति होती है। परन्तु हमें पृथ्व्यादि एकेन्द्रिय जीवों में मुन्न-दुःखादि की अनुभूति होती हुई स्पष्ट नजर नहीं आती है, उन जीवों की चेतना व्यक्त रूप से परिलक्षित नहीं होती है। अतः उनमें जीव है, यह कैसे माना जाए ?

किसी प्राणी-जीव में अभिव्यक्ति होती है और किसी में स्पष्ट रूप से अभिव्यक्ति नहीं होती है। परन्तु, इतने मात्र से हम उनमें जीवत्व से इन्कार नहीं कर सकते। क्योंकि एक ऐसा व्यक्ति जिसके आँख नहीं हैं, कान और नाक में सुनने-सूघने की तथा जवान में बोलने की शक्ति नहीं है और उसके हाथ-पैर भी नहीं हैं या कट गए हैं, वह व्यक्ति न गति कर सकता है, न कोई हरकत कर सकता है और न बोल कर अपने विचारों को अभिव्यक्त भी कर सकता है, ऐसी स्थिति में हम उसे सजीव कहेंगे या निर्जीव ? उत्तर स्पष्ट है—सजीव। अभिव्यक्ति न होते हुए भी वह व्यक्ति सजीव है, तो क्या कारण है कि पृथ्व्यादि जीवों में सजीवता को न माना जाए ? केवल चेतना को अभिव्यक्ति न होने मात्र से हम किसी भी जीव को निर्जीव नहीं कह सकते हैं।

पानी और वनस्पति को सजीवता तो वैज्ञानिकों ने भी मान ली है। विज्ञान वेत्ताओं ने अपने प्रयोगों से प्रमाणित कर दिया है कि पानी की एक नन्ही-सी बूद में अनेकों, अनगिनत जीव हैं। वनस्पति पर काफी प्रयोग हो चुके हैं। मनुष्य एवं पशु-पक्षियों की तरह उसे भी रोग के कीटाणु आघात होते हैं। और वनस्पति चिकित्सक उसे औषधों के द्वारा पुनः स्वस्थ करने या स्वस्थ रखने का प्रयत्न करते हैं। दूसरे में पानी एवं खाद के मिलने पर घास-फूस एवं पौधों में अभिवृद्धि भी होती है। गौतम स्वामी के इस प्रश्न का उत्तर देते हुए—“वनस्पति

के जीव आहार कैसे करते हैं?" भगवान महावीर ने कहा कि "हे गौतम मूल में स्थित जीव मूल को स्पर्श किए हुए है और वे पृथ्वीकाय से भी प्रतिबद्ध हैं, इसलिए वे पृथ्वीकाय का आहार करते हैं और उसे अपने शरीर रूप में परिणमन करते हैं। इसी तरह कंद के जीव मूल से प्रतिबद्ध होने से उससे आहार ग्रहण करते हैं। इसी तरह स्कंध के जीव कंद से, शाखा के जीव स्कंध से और आगे प्रतिशाखा, पत्र, पुष्प, फल एवं बीज में स्थित जीव अपने पूर्व के जीवों से संबद्ध हैं और वे उसी क्रम से उन से आहार ग्रहण कर के उसे अपने शरीर रूप में परिणत करते हैं।" § रोग का होना तथा रोगिष्ठ पौधों को निरोग करना एवं उसके योग्य खुराक मिलने से पौधों की अभिवृद्धि होना, इस बात को प्रमाणित करता है कि उसमें जीवन है। ये सब चेतनता के, जीवन् के लक्षण हैं। निर्जीव पदार्थ न कभी रोगी होते हैं, न उनके रोग का इलाज होता है और न उनमें अभिवृद्धि ही होती है। परन्तु, वनस्पति में यह सब होता है। इससे यह स्पष्ट होता है कि उसमें आत्मा—चेतना है।

वनस्पति में सजीवता की प्रतीक एक बात यह भी है—उक्त जीवों में क्रोध, ईर्ष्या, प्रसन्नता-अप्रसन्नता आदि विकार भी पाए जाते हैं। प्रसिद्ध वैज्ञानिक डॉ. जगदीश चन्द्र बोस ने अपनी प्रयोगशाला में वनस्पति पर प्रयोग कर के तथा उस के बाद जनता के सामने उस का प्रदर्शन करके सारी दुनिया को यह दिखा दिया कि पेड़-पौधों में मनुष्य की तरह सुख-दुःख में प्रसन्न एवं अप्रसन्न होने के विकारी भाव मौजूद हैं। और इस तरह के प्रयोग कर के उस ने वैज्ञानिकों को वनस्पति में सजीवता मानने के लिए बाध्य कर दिया। उन्होने वैज्ञानिक साधनों के द्वारा विज्ञान, वेताओं एवं जनता को स्पष्ट दिखा दिया कि वनस्पति

मे झर्पा, क्रोध, प्रसन्नता, नाराजगी आदि विकारी भाव हैं। कुछ पेड़ पौधे ऐसे हैं कि उनकी तारीफ करने पर, उनकी प्रशंसा के पुल बाधने पर, वे खिल उठते हैं और निन्दा करने पर मुरझा जाते हैं। अशोक वृक्ष के लिए कहा जाता है कि वह कामदेव के ससर्ग से स्वलित गति वाली, चपल नयन सयुक्ता, सोलह शृंगार सज्जिता नवयुवती के नुपुर से शब्दायमान सुकोमल चरण का सस्पर्श पा कर ही पल्लवित-पुष्पित होता है। लाजवन्ती का विकसित पीधा पुरुष के हाथ का सस्पर्श पाते ही मुरझा जाता है। दक्षिण अफ्रीका के जंगलो मे कुछ पौधे ऐसे हैं, जो अपने निकट आने वाले कीट-पतंगो को हजम कर जाते हैं। इन सब उद्धरणो एव वैज्ञानिक प्रयोगो से यह स्पष्टतः सिद्ध हो जाता है कि वनस्पति सजीव है, चेतना युक्त है। उस में भी मनुष्य एव अन्य पशु-पक्षियो तथा कीड़े-मकोड़ो की तरह आत्मा है।

यह हम पहले बता चुके हैं कि पानी की सजीवता को वैज्ञानिको ने भी मान लिया है। फिर भी कुछ लोग पानी को उपयोगी होने के कारण घी-तैल की तरह सजीव नहीं मानते। परन्तु यह तर्क उपयुक्त नहीं कहा जा सकता। उपयोगी होने मात्र से ही कोई पदार्थ सजीव से निर्जीव नहीं हो जाता है। हाथी-घोड़े आदि बहुत से जानवर उपयोगी हैं, फिर भी हम उन्हें सजीव मानते हैं। दूसरी बात यह है कि घी-तैल एवं पानी मे अन्तर है। दुनिया के सभी तरल पदार्थ निर्जीव नहीं होते। जब कोई आत्मा हथनी के गर्भ में आती है तो वह पहले-पहल तरल रहती है। शरीर विशेषज्ञो की यह मान्यता है कि मनुष्य या पशु के गर्भ मे उत्पन्न होने वाली आत्माएँ सर्वप्रथम तरल रूप मे ही पैदा होती हैं। उनमे सघनता एव अंगोपांगो का आकार वाद में बनता है। अंडे मे रहा हुआ जीव भी कुछ काल तक तरल रहता है। और इन

सब तरल पदार्थों को सजीव एव चेतन माना है । अस्तु तरल होने मात्र से पानी को निर्जीव नहीं, सजीव मानना चाहिए ।

पृथ्वी एव वनस्पति की तरह पानी भी बढ़ता है । आप समझते होंगे कि वर्षा से पानी बढ़ता है । नहीं, वर्षा से तो पानी कम होता है । कारण यह होता है कि वर्षा के पहले सूर्य समुद्र तथा सरिताओं में से पानी को सोखता है । वह वाष्प बना कर आकाश में पहुँचाता है और ठंडी हवा का सहयोग पाकर वाष्प फिर से पानी के रूप में परिवर्तित हो जाता है और बादल बन कर आकाश में इधर-उधर मडराता रहता है और किसी पदार्थ में टकरा कर बरस पड़ता है । तो वर्षा का जल बाहर से नहीं पृथ्वी पर स्थित जल स्रोत में से ही आता है । वाष्प रूप में ऊपर उठते समय कुछ पानी हवा में मिल जाता है, कुछ सूख जाता है, इस तरह पानी कम होता है, बढ़ता नहीं । हा, तो एक तो पानी बादलों के रूप में जाकर कम होता है और दूसरे में प्रति दिन असंख्य जल राशि मनुष्य, पशु-पक्षी, पेड़-पौधों आदि के काम में आती है । इस तरह हमें जल का इतना इस्तेमाल होने पर भी वह घटता नहीं, प्रत्युत बढ़ता ही जाता है । इस से स्पष्ट है कि समुद्र, सरिता आदि में स्थित जल में अभिवृद्धि होती है । यह बात अलग है कि हम पत्थर एव पेड़-पौधों की तरह उसे प्रत्यक्ष में बढ़ते हुए नहीं देखते । इस तरह उस में होने वाली अभिवृद्धि से यह प्रमाणित होता है कि पानी सजीव है । और उसकी चेतनता सब प्रमाणों से सिद्ध है ।

अब देखना यह है कि पृथ्वी, अग्नि और वायु में भी जीव-चेतनता है या नहीं ? कुछ लोगों का कहना है कि पत्थर ठोस एव गत होता है, अतः उसमें आत्मा कैसे प्रवेश कर सकती है ? आप सदा देखते हैं कि शरीर में स्थित हड्डी शक्त एव सघन होती है । फिर भी उस के

एक-एक अणु में आत्म प्रवेश व्याप्त है। जीवित मनुष्य एवं पशु की हड्डी का एक अणु भी ऐसा नहीं कि जिस में आत्म प्रवेश का अभाव हो। दूसरी बात यह है कि लोहा भी सघन होता है। परन्तु जब उसे आग में डालते हैं तो अग्नि के परमाणु लोहे के गोले में प्रविष्ट हो जाते हैं। जब सघन लोहे में भी अग्नि के साकार परमाणु प्रवेश कर जाते हैं, तो पत्थर आदि सघन पदार्थों में अमूर्त आत्म प्रवेशों के प्रविष्ट होने में शक्यता का अभाव है ही नहीं। इस में स्पष्ट हो गया है कि जब हड्डी में आत्म प्रवेश रहते हैं और इसे हम सदा-सर्वदा देखते हैं, तो फिर पत्थर आदि में आत्मा—चेतनता मानने में किसी भी तरह का विरोध नहीं होना चाहिए।

आगमों में कहा गया है कि परमाणु की गति में कोई बाधा पदार्थ बाधक नहीं बनता है। वह सघन एवं स्थूल पदार्थों में से भी गति कर लेता है। जब सूक्ष्म परमाणुओं के लिए यह बात है— जो कि साकार है, तो जो आत्म प्रवेश निराकार है, उनकी गति में रुकावट कैसे हो सकती है? वे सघन से सघन पदार्थों में से भी बिना किसी तरह की रुकावट के आ-जा सकते हैं, उन में प्रवेश पा सकते हैं। †

इस तरह पत्थर में चेतनता सिद्ध होती है। केवल आगम एवं तर्क से ही नहीं, हम इस बात को प्रत्यक्ष में भी देखते हैं। आपने देखा होगा कि खान में स्थित पत्थर सदा बढ़ता रहता है। उस के आकार-प्रकार में भी परिवर्तन होता रहता है। परन्तु जो पत्थर खान से निकाल लिया गया है और बाहर के हथियारों—औजारों से तथा धूप-पानी की थपेड़ों से निर्जीव हो गया है, उस में अभिवृद्धि नहीं होती। इस से

† पण्डी! जीवे वि अणुडिहयगइ पुढवि भिच्चा, सिल भिच्चा, पण्वयं भिच्चा अन्तोहितो वहिया निगच्छइ।
—रायपसेणीय सूत्र, ६३।

स्पष्ट है कि पत्थर में भी सजीवता है। अतः केवल आगम के आधार पर ही नहीं, पर अपने अनुभव के बल पर भी कह सकते हैं कि पत्थर या पृथ्वी में चेतनता है, आत्मा है।

अग्नि की सजीवता तो प्रत्यक्ष दिखाई देती है। शरीर की उष्णता एव जुगनु का प्रकाश सजीवता के प्रतीक है। शरीर में उष्णता एव जुगनु में चमक न हो तो वे सजीव नहीं रहेंगे। और अग्नि में भी उष्णता एव प्रकाश होने से वह भी सजीव है। इस के अतिरिक्त जब उसे वायु एवं इंधन मिलता रहता है, तो उसमें भी अभिवृद्धि होती है, वह भी फैलती है, बढ़ती है। वायु के अभाव में अग्नि किसी भी हालत में सचेतन नहीं रह सकती। प्रज्वलित दीपक एव अगारा को किसी वर्तन से बन्द करके बाहर से मिलने वाली हवा को प्रविष्ट नहीं होने देते हैं, तो वह दीपक एव अगारे तुरन्त बुझ जाते हैं। यही कारण है कि किसी व्यक्ति के शरीर पर पहने हुए वस्त्रों में लगी हुई आग को बुझाने के लिए डाक्टर उस पर पानी न डालकर गर्म कम्बल या मोटे वस्त्र से उसके शरीर को आवृत करने की सलाह देते हैं। क्योंकि इससे उसे बाहर से वायु का मिलना बन्द हो जाता है और उसके अभाव में वह तुरन्त बुझ जाती है। इस तरह खुराक एव वायु के अभाव में उसकी जीवन लीला समाप्त हो जाती है। इसलिए अग्नि भी सजीव है।

यह तर्क दिया जाता है कि उष्णता में जीव कैसे जीवित रह सकता है? यह तो जीव के शरीर का स्वभाव बन जाता है कि वह जिस वायु मंडल में रहता है, उस तरह की गर्मी-सर्दी को सहने का आदि हो जाता है। अत्यधिक ठंडे प्रदेश में रहने वाले व्यक्ति यदि बिना किसी साधन के गर्मी के मौसम में अत्यधिक गर्म प्रदेश

में आ जाए तो एक मिनट में वे घबरा जाते हैं, जब कि वृद्धा के निवासी मस्ती से अपनी जिन्दगी बीता देते हैं। जवासा एव आक के पौधे गर्मी में फले-फूले रहते हैं। अतः इसमें कोई आश्चर्य की बात नहीं कि उष्णता में भी जीव रह सकते हैं। भगवती सूत्र में गौत्तम स्वामी के एक प्रश्न का उत्तर देते हुए भगवान ने फरमाया है कि हे गौत्तम! वनस्पति के जीव वर्षा ऋतु में अधिक आहार लेते हैं और ग्रीष्म ऋतु में थोड़ा आहार लेते हैं। इस पर गौत्तम ने पूछा कि जब गर्मी में वनस्पति के जीव थोड़ा आहार लेते हैं, तो कुछ पौधे गर्मी में भी पल्लवित-पुष्पित एव हरे-भरे क्यों दिखाई देते हैं? इसका उत्तर देते हुए भगवान ने कहा कि हे गौत्तम! बहुत से उष्णयोनि के जीव आकर उसमें उत्पन्न होते हैं। इसलिए वे पौधे उस भीषण गर्मी में भी हरे-भरे दिखाई देते हैं।[†] इससे स्पष्ट सिद्ध होता है कि उष्णता में भी जीवन रह सकता है।

वायु की सजीवता भी स्पष्ट है। कुछ लोग आँखों से दृष्टि-गोचर न होने के कारण वायु को सजीव नहीं मानते हैं। परन्तु उन का यह तर्क उपयुक्त नहीं कहा जा सकता। क्योंकि बहुत-से ऐसे पदार्थ हैं, जो आँखों से दिखाई नहीं देते, फिर भी हम उनके अस्तित्व को मानते हैं। जैसे देवता का शरीर हमें प्रत्यक्ष दिखाई नहीं देता। कई योगि मन्त्र-तन्त्र और औषधि के प्रयोग से अपने स्थूल शरीर को छुपा लेते हैं, अदृश्य हो जाते हैं, फिर भी हम उन्हें सजीव मानते हैं। अतः वायु-हवा आँखों से दिखाई न देने मात्र से ही निर्जीव नहीं कही जा सकती। प्रत्यक्षीकरण केवल आँखों से ही नहीं, श्रोत्र, घ्राण, रसना और स्पर्श इन्द्रिय से भी होता है। जैसे फूल एव इत्र की सुगन्ध आँखों

† भगवती सूत्र, शतक, ७, उद्देशक-३।

से दिखाई नहीं देती है, फिर भी विचारको ने उसे साकार रूप में स्वीकार किया है । क्योंकि घ्राण इन्द्रिय - नासिका से उसके अस्तित्व एवं साकारता का पता लगता है । इसी तरह स्पर्श इन्द्रिय के द्वारा वायु-हवा का भी प्रत्यक्षीकरण होता है । अतः उसे अदृश्य कहना या मानना गलत है, मिथ्या है । इससे यह स्पष्ट हो गया कि वायु दृश्यमान और सजीव है ।

स्थावर के बाद त्रस आते हैं । त्रस के चार भेद हैं—द्वीन्द्रिय, त्रीन्द्रिय, चतुरिन्द्रिय और पञ्चेन्द्रिय । द्वीन्द्रिय में वे प्राणी हैं, जिनके शरीर और जिह्वा ये दो इन्द्रियो हैं । सीप, लट आदि जन्तु इस में लिए जाते हैं । जिन जीवों के शरीर, जिह्वा और घ्राण इन्द्रिय—नाक है, उन्हें त्रीन्द्रिय कहा जाता है । कीड़े-मकोड़े, खटमल, जू आदि जन्तु त्रीन्द्रिय में गिने जाते हैं । शरीर, जिह्वा, नाक और आंख इन चार इन्द्रियो से युक्त प्राणी को चतुरिन्द्रिय कहते हैं । मक्खी-मच्छर, बिच्छू, टीड, पतंगा आदि जन्तु इसमें समाविष्ट किए गए हैं । जो प्राणी शरीर, जिह्वा, नाक, कान, और आंख पांचो इन्द्रियो से युक्त होते हैं, उन्हें पञ्चेन्द्रिय कहते हैं । पञ्चेन्द्रिय के दो भेद होते हैं — १ सन्नी पञ्चेन्द्रिय और २ असन्नी पञ्चेन्द्रिय । सन्नी पञ्चेन्द्रिय के चार भेद हैं—१ नरक, २ तिर्यच, ३ मनुष्य और ४ देवता । नरक सात हैं—१ रत्न प्रभा, २ शर्करा प्रभा, ३ बालु प्रभा ४ पक प्रभा ५ घूम प्रभा ६ तम प्रभा और ७ तमतमा प्रभा । † तिर्यच के पांच भेद हैं— १ जलचर— जल में विचरण करने वाले मत्स्य, मेढक, मगरमच्छ आदि । २ थलचर— जमीन पर चलने वाले घोड़ा, गधा, गाय भैंस, कुत्ता, सिंह, आदि । ३ खेचर— आकाश में उड़ने वाले हंस,

† नरक और स्वर्ग पर 'लोक स्वरूप' अध्याय में प्रकाश डालेंगे ।

म्यूर, कोयल आदि ४ उरपुर—पेट के चल रेगने वाले सर्प आदि और ५ भुजपुर—भुजाओं के चल पर गतिशील, नेवला, गिलहरी आदि । मनुष्य—कर्मभूमि और अकर्मभूमि के भेद से दो प्रकार का माना गया है । कर्म भूमि में भी जम्बू द्वीप, घातकीखण्ड, पुष्करार्ध और उसमें भरत, एरावत और महावदी क्षेत्र एव आर्य-अनार्य आदि क्षेत्रों के भेद-उपभेद से तथा अकर्मभूमि में भी देवकुरु, उत्तरकुरु, हरिवास, रम्यकवास, हेमवय, अरणवय और ५६ अन्तरद्वीपा की अपेक्षा से अनेक भागों में विभक्त है । देवता के भी चार भेद हैं— १ भवनपति, २ वाण-व्यन्तर, ३ ज्योतिष्क और ४ वैमानिक । असन्नी पञ्चेन्द्रिय के दो भेद हैं— १ तिर्यञ्च और २ मनुष्य । असन्नी तिर्यञ्च के सन्नी तिर्यञ्च की तरह पाच भेद हैं और उन के नाम उसी प्रकार हैं । असन्नी मनुष्य के १४ भेद हैं— १ वे जीव १ टट्टी, २ पेगाव, ३ खंखार, ४ कफ, ५ नाक के मूल, ६ वमन, ७ पित्त, ८ पीप, ९ खून, १० मृत कलेवर, ११ वीर्य, १२ स्त्री-गुरूप के संयोग, १३ नाली और १४ समस्त अणुचि स्थानों में उत्पन्न होते हैं ।

इस तरह अनेक गति, जाति एव योनियों में अनन्त जीव विद्यमान हैं । उनकी सजीवता को आगम, तर्क, अनुभव एव वैज्ञानिक दृष्टि के ठोस प्रमाणों से प्रमाणित किया गया है । इतनी लम्बी चर्चा से हम स्पष्टतः देख चुके हैं कि आत्मा है और वह स्वतंत्र रूप से गतिशील है । उसके विकास और पतन में निमित्त अनेक मिलते हैं, परन्तु वस्तुतः विकास के गिखर को सस्पर्श करने तथा पतन के गर्त में गिरने वाला वह स्वयं है । न कोई उसे धक्का देकर नरक में भेज सकता है और न कोई हाथ पकड़ कर स्वर्ग में पहुँचा सकता है । इस तरह जैन दर्शन अनन्त आत्माओं के स्वतंत्र अस्तित्व को स्वीकार करता है ।

जड़—अजीव मीमांसा

हम पहले बता चुके हैं कि ससार में मूल द्रव्य दो हैं—जीव और अजीव या चैतन्य और जड़। जिसे साख्य प्रकृति और पुरुष के नाम से पुकारते हैं और वेदान्ती ब्रह्म और माया के रूप में उसका विवेचन करते हैं। जीव द्रव्य का विवेचन पिछले प्रकरण में कर चुके हैं, प्रस्तुत प्रकरण में अजीव द्रव्य के विषय में कुछ विचार करेंगे।

अजीव या जड़ चैतन्य से रहित होता है। जड़ परमाणु में भी हरकत होती है, वह भी गति करता है। फिर भी वह जीव से भिन्न है। क्योंकि जीव में चेतना है, ज्ञान है, उपयोग है और जड़ में इनका अभाव है। इसके (अजीव के) पांच भेद माने गए हैं १ धर्म, २ अधर्म ३ आकाश ४ पुद्गल और ५ काल।†

धर्म और अधर्म द्रव्य

यहाँ धर्म और अधर्म का अर्थ आत्मा की शब्दाशुद्ध परिणति से नहीं है और न इनका अर्थ पुण्य-पाप के रूप में भी अभीष्ट है। ये दोनों स्वतंत्र द्रव्य हैं। और आकाश की तरह सम्पूर्ण लोक में व्याप्त है, वर्ण, गन्ध, रस, और स्पर्श से रहित हैं, अरूपी है, अमूर्त हैं। उनका कोई आकार नहीं है, फिर भी दोनों अखण्ड द्रव्य हैं। इनमें कोई हरकत नहीं होती। धर्म, अधर्म, आकाश और काल चारो निष्क्रिय द्रव्य हैं। पुद्गल में हरकत होती है। वह जीव की तरह गतिशील है, सक्रिय है।

† कई आचार्य काल को स्वतंत्र द्रव्य नहीं मानते। उनके विचार से धर्म, अधर्म, आकाश और पुद्गल ये अजीव के चार भेद हैं। विशेष जानकारी के लिए देखें तत्त्वार्थ सूत्र (प सुख लाल सक्वी) पृ. १८५।

आकाश अनन्त है। वह लोक और अलोक में भी व्याप्त है। आकाश में स्थित लोक के आकार को या यों कहिए लोक की सीमा को निश्चित करने के लिए यह नितान्त जरूरी है कि कोई ऐसी विभाजक रेखा किसी वास्तविक आधार पर तय की जाए, जिसे से लोक मर्यादा जानी जा सके और पुद्गल एवं जीवों का गमन उस अक्षांश रेखा को लाघकर अलोक में नहीं हो सके। आकाश अखण्ड, अमूर्त और अनन्त प्रदेशी द्रव्य है। उसकी अपनी सत्ता सब जगह एक समान है। वह जीव और पुद्गलों को सर्वत्र अवकाश देता है। परन्तु, उस में जीव और पुद्गलों को लोकाकाश में ही रोक रखने की प्रतिबन्धक शक्ति नहीं है। उस में लोक और अलोक आकाश के प्रदेश हैं, परन्तु स्वभाव भेद नहीं है। उसका अवकाश देने का स्वभाव सर्वत्र एक-सा है। इसलिए जीव और पुद्गलों का लोक के बाहर गमन न हो, यह नियंत्रण करने की शक्ति आकाश में नहीं है। जीव एवं पुद्गल स्वयं गतिशील हैं और जब वे गति करते हैं तो फिर उन के ठहरने या स्थित होने का सवाल ही नहीं उठता। परन्तु यह भी निश्चित है कि जीव और पुद्गल लोक के बाहर गमन नहीं करते हैं। अतः उन्हें लोक में ही रोक रखने वाला लोकाकाश के बराबर एक अमूर्त, निष्क्रिय और अखण्ड द्रव्य है। जो गतिशील जीव और पुद्गल की गति में साधारण कारण होता है। यह द्रव्य स्वयं हरकत नहीं करता है और न ही किसी पदार्थ को गति करने के लिए प्रेरित ही करता है। परन्तु जो पदार्थ अपने स्वभाव से गति करते हैं, तब उन की गति में सहायक होता है। इस द्रव्य के अभाव में कोई भी पदार्थ—भले ही वह जीव हो या पुद्गल गति नहीं कर सकता। इस द्रव्य का अभाव गतिशील द्रव्यों की गति का अवरोधक है और यह द्रव्य लोकाकाश परिणाम है,

अलोक में नहीं है। इस कारण जीव एवं पुद्गल गतिशील स्वभाव वाले होने पर भी अलोक में नहीं जा सकते हैं। इस द्रव्य को जैनागमों में धर्म द्रव्य माना गया है।

जीव और पुद्गल गति भी करते हैं और स्थित भी होते हैं। जैसे गति करने में धर्म द्रव्य साधारण कारण है, उसी प्रकार स्थित होने वाले जीव और पुद्गलों के स्थित होने में अधर्म द्रव्य साधारण कारण है। वह भी धर्म द्रव्य की तरह लोक व्यापी, निष्क्रिय, अखण्ड एवं अमूर्त द्रव्य है। इस के अस्तित्व का परिज्ञान लोक के अन्तिम प्रदेश तक ही होता है। क्योंकि अलोक आकाश में धर्म द्रव्य का अभाव होने के कारण जीव और पुद्गलों की गति नहीं होती। अतः जड़-चेतन सभी पदार्थों को लोक में ठहरने के लिए इसके सहयोग की अपेक्षा रहती है।

ये दोनों द्रव्य स्वयं गतिशील नहीं हैं, किन्तु चलने और ठहरने वाले जीव और पुद्गलों की गति एवं स्थिति में साधारण निमित्त होते हैं। दोनों द्रव्य लोक व्यापी, निष्क्रिय, अखण्ड और अमूर्त हैं तथा दोनों उत्पाद-व्यय रूप से परिणमन करते हुए भी नित्य हैं। लोकालोक का विभाग इन्हीं दो द्रव्यों के आधार पर आधारित है।

यह एक तर्क है कि आकाश अवकाश देता है, तो उसे स्थिति का कारण क्यों न माना जाए? स्थित होने में अधर्म द्रव्य को साधारण कारण मानने की क्या आवश्यकता है? यदि आकाश को स्थित होने का कारण मानते हैं, तो आकाश तो आलोक में भी विद्यमान है। क्योंकि वह अखण्ड द्रव्य है और अनन्त प्रदेशी है। लोकाकाश तो असंख्यात प्रदेशी है, उसका अनन्त भाग तो आलोक में ही है और वहाँ वह किसी भी पदार्थ के ठहरने में सहायक नहीं बनता, तब वह लोक

मे स्थित होने वाले पदार्थों का कैसे सहायक हो सकता है। वह चलने एवं ठहरने के लिए स्थान (अवकाश) दे देता है, परन्तु स्थित होने में सहायक नहीं होता। स्थित होने वाले जीव या पुद्गल किसी भी द्रव्य को स्थान दे देना और वात है और उसके ठहरने में सहायक बनना और वात है। स्थान देना और ठहरना एक नहीं, दो क्रियाएँ हैं। स्थान अर्थात् अवकाश देने का स्वभाव आकाश का है, तो ठहरते हुए को ठहरने में सहयोग देने का स्वभाव अघर्म द्रव्य का है। अतः अघर्म द्रव्य ही जीव और पुद्गल के स्थित होने में साधारण कारण है। जिस प्रकार मछली को गति करने के लिए पानी और थके हुए पथिक को विश्राम लेने के लिए वृक्ष की छाया सहयोगी होती है, उसी तरह अघर्म और अघर्म द्रव्य जीव और पुद्गलों की गति एवं स्थिति में सहायक होते हैं।

प्रो० घासीराम जैन ने अपनी “कौसमोलाजी ओल्ड ऐण्ड न्यू” पुस्तक में धर्म द्रव्य की तुलना आधुनिक विज्ञान के इथर नामक तत्त्व से की है और अघर्म द्रव्य की तुलना ‘सर आइजक न्यूटन’ के आकर्षण सिद्धान्त से की है। वैज्ञानिकों ने भी इथर तत्त्व को अमूर्त, व्यापक और निष्क्रिय मानने के साथ गति का आवश्यक माध्यम भी माना है। यह जैनों के धर्म द्रव्य के समान ही है। अघर्म द्रव्य और विज्ञान के आकर्षण सिद्धान्त की तुलना करते हुए प्रो० जैन ने लिखा है—“यह जैनधर्म के अघर्म विषयक मान्यता की सबसे बड़ी विजय है कि विश्व की स्थिरता के लिए विज्ञान ने अदृश्य आकर्षण शक्ति की सत्ता को स्वयं सिद्ध प्रमाण के रूप में स्वीकार किया है और प्रसिद्ध वैज्ञानिक आइस्टीन ने उस में सुधार करके उसे क्रियात्मक रूप दिया है। अब आकर्षण सिद्धान्त को सहायक रूप में माना जाता है, मूलकर्ता के रूप

मे नहीं। इसलिए अब वह जैन दर्शन के अधर्म द्रव्य की मान्यता के विल्कुल अनुरूप बैठता है।”

आकाश द्रव्य

जिस द्रव्य में जीव, अजीवादि सभी द्रव्य युगपत् अवकाश पाए हुए हैं, वह आकाश द्रव्य है। पृथ्वी भी परस्पर एक दूसरे पदार्थ को अवकाश देते हुए देखे जाते हैं, जैसे तरत पर घड़ी, शीशी में तेल आदि। फिर इसे आकाश का ही गुण कैसे कहा जा सकता है? तख्त पर पुस्तक एवं अन्य पदार्थों के आधारे पर अन्य पदार्थ स्थित दिखाई देते हैं, वहां भी आकाश ही है और वे पदार्थ अमुक पदार्थ पर रहे हुए होने पर भी आकाश में ही स्थित हैं। क्योंकि प्रत्येक पदार्थ में जितना भाग खाली या खुला है, वह आकाश ही है और दूसरे पदार्थ उसी आकाश में स्थित होते हैं। अतः यह कहना उपयुक्त नहीं जचता कि एक पदार्थ दूसरे पदार्थ को अवकाश देता है। यदि व्यवहार दृष्टि से ऐसा मान भी लें तब भी आकाश के लक्षण में कोई अन्तर नहीं पडता। क्योंकि कोई भी पदार्थ विश्व के समस्त पदार्थों को युगपत् (एकसाथ) अवकाश नहीं दे सकता। वह कुछ ही पदार्थों को ठहरने का स्थान देता है, परन्तु आकाश सभी द्रव्यों को एकसाथ स्थित होने का स्थान देता है।

वह अनन्त प्रदेश युक्त, निष्क्रिय, अमूर्त और अखण्ड द्रव्य है। इसके मध्य भाग में चवदह राजू का पुरुषाकार लोक है। इसके कारण यह लोक आकाश और अलोक आकाश इन दो भागों में विभक्त हो जाता है। लोक के चारों ओर अलोक आकाश फैला हुआ है। लोक आकाश असख्यात प्रदेशी है और शेष भाग अनन्त प्रदेशी है। अलोक में केवल आकाश ही है और अन्य कोई द्रव्य नहीं है। आकाश

के प्रदेश वरत्र में तन्तु की तरह पन्निवद्ध है, एक परमाणु जितने आकाश को रोक्ता है उसे प्रदेश कहते हैं। उस नाप के अनुसार आकाश अनन्त प्रदेश वाला है।

लौकाकाश में सूर्योदय की अपेक्षा में पूर्व-पश्चिम आदि दिशाओं की गणना होती है। परन्तु दिशा-विदिशा कोई स्वतंत्र द्रव्य नहीं है। यदि पूर्व-पश्चिम आदि के व्यवहृत होने के कारण दिशा को भी स्वतंत्र द्रव्य मान लें, तो फिर दिशा को अपेक्षा में क्षणिक देश, उत्तर देश आदि का व्यवहार होने से देश को भी स्वतंत्र द्रव्य मानना होगा और फिर प्रान्त, गाव, जिला, तहसील आदि अनेकों स्वतंत्र द्रव्यों का स्वीकार करना होगा। अतः किसी अपेक्षा विशेष के कारण व्यवहार होने मात्र से दिशाओं को स्वतंत्र द्रव्य नहीं माना जा सकता है। उनका कोई स्वतंत्र अस्तित्व नहीं है। क्योंकि ढाई द्वीप के बाहर जहाँ मूर्यादि गतिशील नहीं है तथा अलोक में जहाँ मूर्यादि का अभाव है, वहाँ दिशा-विदिशाओं का व्यवहार ही नहीं होता। यदि आकाश की तरह दिशा भी स्वतंत्र द्रव्य होती तो ढाई द्वीप के बाहर एवं अलोक में उनका व्यवहार होता। परन्तु वहाँ दिशा-विदिशा का व्यवहार नहीं होता है, अतः दिशा को स्वतंत्र द्रव्य मानना युक्ति संगत नहीं है।

वैज्ञानिक आदि दार्शनिक शब्द को आकाश का गुण मानते हैं। परन्तु यह युक्ति संगत नहीं है। आज के विज्ञान ने यह प्रमाणित कर दिया है कि शब्द आकाश का गुण नहीं है। रेडियो, ग्रामोफोन आदि अनेक यंत्रों से शब्द को ग्रहण करके उसे इष्ट स्थान पर भेजा जाता है तथा जब चाहे तब सुना जा सकता है। इन वैज्ञानिक प्रयोगों से यह स्पष्ट सिद्ध हो गया है कि शब्द आकाश का गुण नहीं, पुद्गल है। शब्द पुद्गल के द्वारा स्वीकार किया जाता है, पुद्गल ही

इसे धारण करता है, पुद्गलो से रोका जाता है, पुद्गलो को रोकता है, पुद्गल-कान आदि के पदों को भी फाड़ देता है, पौद्गलिक वातावरण में कपन पैदा करता है, इससे वह पौद्गलिक है।

आकाश अमूर्त है, अतः उसका गुण अमूर्त द्रव्य हो सकता है, न कि मूर्त पदार्थ। शब्द-अमूर्त नहीं है। क्योंकि अमूर्त पदार्थ मूर्त पुद्गल के द्वारा न तो पकड़ा ही जा सकता है और न उसे यंत्रों के द्वारा स्थानान्तर में भेजा ही जा सकता है। किन्तु शब्द दो स्कन्धों के सघर्ष से पैदा होता है और अपने आस-पास के स्कन्धों को भी शब्दायमान कर देता है अर्थात् वह अपने प्रवाह पथ में पड़ने वाले स्कन्धों को गव्द पर्याय में बदल देता है और इस तरह वह दूर-दूर तक फैल जाता है। जैसे जल में ककड़ डालने पर एक लहर उत्पन्न होती है और वह लहर अपने आस-पास के अन्य जलकणों को तरंगित करती हुई जलाशय को तरंगित कर देती है और वह 'बीचीतरंग न्यायवत्' जलाशय के वातावरण को तरंगित करती हुई काफी दूर तक फैल जाती है। इसी तरह शब्द भी आसपास के स्कन्धों को शब्दमय बनाते हुए बहुत दूर तक फैल जाते हैं। इसलिए उन्हें अमूर्त आकाश का गुण मानना विज्ञान, तर्क एवं बुद्धि के सर्वथा विपरीत है।

विज्ञान शब्द एवं प्रकाश की गति के लिए जिस इथर नामक पदार्थ के माध्यम की कल्पना करता है, वह आकाश नहीं है। हम पहले ही बता चुके हैं कि वैज्ञानिकों का इथर जैनों के धर्म द्रव्य के समान अमूर्त, निष्क्रिय, लोक व्यापी और परिणमनशील तत्त्व है और वह जीव एवं पुद्गल की गति में साधारण कारण है।

आकाश एक अखण्ड द्रव्य है और अनन्त प्रदेशी है। यदि उसे

अनन्त प्रदेशों को न माना जाए तो पञ्चाव और वगाल के आकाश में कोई अन्तर नहीं रह जायगा। दोनों प्रदेश एक ही क्षेत्र में आ जाएंगे। परन्तु ऐसा नहीं होता है, क्योंकि पञ्चाव के आकाश प्रदेश और वगाल के आकाश प्रदेश अलग-अलग हैं। इसी कारण उसे अनन्त प्रदेश वाला माना है। आकाश एक होने पर भी दोनों प्राणियों के आकाश प्रदेश भिन्न-भिन्न हैं। इससे क्षेत्र व्यवस्था ठीक ढंग से घटित हो जाती है।

बौद्ध दर्शन में आकाश को असंस्कृत माना है और उसका विवेचन अनावृत्ति (आवरण रहित) रूप से किया है। † यह न किसी पदार्थ को आवृत्त करता है और न किसी पदार्थ से प्रच्छन्न होता है। असंस्कृत का मतलब होता है — उत्पादादि धर्मों से रहित। एकान्त — क्षणिकवादी बौद्ध दर्शन के द्वारा आकाश को असंस्कृत मानना कुछ समझ में नहीं आता है। भले ही इसे अनावृत्त माना जाए फिर भी वह भावात्मक पदार्थ है, इसे स्वयं बौद्धों ने माना है। ‡ और बौद्धों के मत में भावात्मक पदार्थ उत्पादादि धर्मों से रहित नहीं होता। यह बात अलग है कि हम उसमें होने वाले उत्पादादि धर्मों का विवेचन न कर सकें। किन्तु उनके स्वरूप से इन्कार नहीं किया जा सकता और न उसे मात्र आवरणभाव ही माना जा सकता है। क्योंकि समस्त जीव-अजीव आदि द्रव्य आकाश से वेष्टित हैं और उसकी पर्यायों में भी प्रति समय परिवर्तन होता रहता है। अतः आकाश न तो अनावृत्त ही है और न उत्पादादि धर्मों से रहित ही है। वह उत्पाद,

† तत्राकाशमनावृत्तिः।

—अभिवर्म कोश, १, ५.

‡ अभिवर्म कोश, १, २८।

व्यय रूप परिणमनशील नित्य-शाश्वत पदार्थ है। वह अकृत्रिम और अनादि-अनन्त है। क्षेत्र की दृष्टि से लोकाकाश सान्त है और अलोकाकाश अनन्त है। क्योंकि अलोक आकाश का कही अन्त नहीं है।

पुद्गल द्रव्य

वर्ण, गंध, रस और स्पर्श युक्त सभी मूर्त पदार्थ पुद्गल हैं। § पूद् और गल् इन दो धातुओं के संयोग से पुद्गल शब्द बना है। पूद् का अर्थ होता है पूरण अर्थात् वृद्धि और गल् का अर्थ है-गलना, ह्रास होना। इस तरह जो पदार्थ पूरण और गलन या मिलने और विच्छुडने के कारण विविध रूपों में परिवर्तित होता रहता है, उसे पुद्गल कहते हैं। § ससार के सभी मूर्त पदार्थों में यह स्वभाव परिलक्षित होता है। यह हम सदा देखते हैं, अनुभव करते हैं कि हमारे अपने शरीर में एव दुनिया के अन्य पदार्थों में प्रतिक्षण परिवर्तन होता रहता है। परमाणुओं का संयोग-वियोग हर मूर्त पदार्थ में होता है। दूसरे शब्दों में हम यों कह सकते हैं कि अनन्त परमाणुओं का समूह ही मूर्त पदार्थ के रूप में इन्द्रिय गोचर होता है, उसमें से अनेक पुराने परमाणु अलग होते हैं और अनेक नए परमाणु आकर सम्मिलित होते हैं। इस तरह एक परमाणु दूसरे परमाणु के साथ मिलता और विच्छुडता रहता है। इस प्रकार परमाणु में भी पुद्गल सजा अर्थयुक्त है। क्योंकि पुद्गल का मूल रूप परमाणु ही है। परमाणुओं का समूह स्कन्ध कहलाता है। पर्यायों की

§ स्पर्शरसगन्धवर्णवन्तः पुद्गला ।

—तत्त्वार्थ सूत्र, ५, २३.

§ पूरणगलनान्वर्थं सञ्चत्वात् पुद्गला ।

—तत्त्वार्थ राजवार्तिक ५, १, २४:

दृष्टि से उसमें परिवर्तन होता है, कुछ परमाणुओं के संयोग-वियोग से नई पर्याय (रूप) का प्रदुर्भाव होता है और पुरातन पर्यायों का विनाश होता है, परन्तु परमाणु रूप द्रव्य का अस्तित्व सदा बना रहता है। जैसे आक्सीजन और हाइड्रोजन दो गैसों के परमाणुओं का संयोग उभयनिष्ठ गैस रूप पर्यायों का विनाश और जल कायिक गरीर की पर्यायों का उत्पादक है। इस प्रक्रिया से गैस रूप का नाश होकर पानी का उत्पाद होता है और दोनों रूपों में परमाणु रूप का नाश नहीं होता है। अथवा यों कहिए प्रत्येक पदार्थ पर्यायों की दृष्टि से उत्पाद-व्यय युक्त होने पर भी परमाणु द्रव्य की अपेक्षा से शाश्वत है, नित्य है।

धर्म, अधर्म, आकाश और पुद्गल इन चार द्रव्यों में धर्म और अधर्म द्रव्य को जैनो ने ही माना है। जैनैतर दर्शनो में उनका वर्णन नहीं मिलता है। आकाश और पुद्गल को अन्य दार्शनिको ने भी माना है। जैनदर्शन आकाश को द्रव्य रूप में मानता है, अन्य दार्शनिको ने उसे मात्र आकाश कहा है और उसके स्वरूप मान्यता में भी भेद है। पुद्गल शब्द जैनो का पारिभाषिक शब्द है, अन्यत्र नहीं मिलता है। इतर दर्शनो में यह प्रकृति, माया एवं परमाणु के नाम से व्यवहृत है। बौद्ध ग्रन्थो में पुद्गल शब्द मिलता है। वहाँ उसका प्रयोग अजीव के अर्थ में नहीं, बल्कि जीव के अर्थ में हुआ है।

पदार्थों का रूप परिवर्तन या उत्पन्न एवं विनष्ट होना, यह पुद्गल का स्वभाव है। मोटे तौर पर हम जिन पदार्थों का आस्वादन करते हैं, स्पर्श करते हैं, अवलोकन करते हैं, श्रवण करते हैं और सूघते हैं, वे सभी पदार्थ पुद्गल हैं। अतः जैनदर्शन में पुद्गल का स्वरूप वर्ण, गंध, रस एवं स्पर्श युक्त साकार माना गया है। यहाँ तक की अति सूक्ष्म माना जाने वाला परमाणु भी साकार है, वर्णादि से युक्त है। आधु-

निक वैज्ञानिको ने भी अणु-परमाणु (Atom) को खोज निकाला है, फिर भी जैनों के परमाणु और वैज्ञानिको के Atom मे काफी अन्तर है। जैनों की दृष्टि से परमाणु अविभाज्य अणु है अर्थात् उसके दो टुकडे नहीं किए जा सकते, यहा तक कि जिसके दो भागो की कल्पना भी न की जा सके। जिसका वह स्वय ही आदि है, वही मध्य है और वही अन्त है अथवा जिसका आदि, मध्य और अन्त एक ही है, वह परमाणु है।* परन्तु वैज्ञानिको के Atom का ऐसा स्वरूप नहीं है। विज्ञान वेत्ताओ ने Atom के इलैक्ट्रोन, प्रोटोन और न्यूट्रोन आदि भेद माने है अर्थात् वैज्ञानिको ने Atom को कई भागो मे बाँट दिया है। अतः वैज्ञानिको का Atom जैनों द्वारा मान्य परमाणु नहीं, प्रत्युत परमाणुओ का समूह है।

पुद्गल द्रव्य के स्कन्ध, स्कन्ध देश, स्कन्ध प्रदेश और परमाणु ये चार भेद होते है, † अनन्तान्त परमाणुओ के मिलने से स्कन्ध बनता है, स्कन्ध के अर्ध भाग को स्कन्ध देश और उसके भी आधे हिस्से को स्कन्ध प्रदेश कहते है। परमाणु सबसे छोटा हिस्सा होता है। उसका विभाग नहीं होता है। ग्रीक के दार्शनिक जेनो ने यह स्वीकार नहीं किया कि पुद्गल का भी अन्तिम भाग अणु हो सकता है। उसने यह तर्क दिया कि आप पुद्गल का चाहे जितना छोटा विभाग

* अन्तादि अन्तमज्ज, अन्तान्त णेव इन्दिए गेज्ज।

ज दव्व अविभागी, त परमाणु विजाणीहि।

—तत्त्वार्थ राजवार्तिक ५/२५, १, १

† खवा य खवदेसा य, तप्पएसा तहेव य।

परमाणुणो य वोधव्वा, सविणो य चउव्विहा।

—उत्तराख्येन मूत्र, ३६, १०.

करें, वह टुकड़ा रूपादि युक्त होगा और जो हिस्सा रूपादि युक्त है, उसका फिर विभाग हो सकता है। वह विभाग भी रूपादि युक्त होगा, अतः उसका विभाग एव आगे होने वाले विभागों का भी विभाग होना संभव है, क्योंकि वे सब विभाग रूपादि युक्त होंगे। अणु को निरवयव मानने से उसमें अनवस्था दोष होगा। अतः यह मानना गलत है कि पुद्गल का अविभाज्य अथवा विभाग होता है। इसके उत्तर में एक प्रसिद्ध विचारक 'एरिस्टोटल' ने कहा कि जेनो का यह तर्क सही नहीं कहा जा सकता। जहाँ तक कल्पना का सवाल है, हम अणु के भी अणु करते जाएंगे, किन्तु प्रैक्टिकल रूप में ऐसा नहीं हो सकता। जब हम किसी वस्तु को विभक्त करने लगते हैं तब वह विभाग कहीं न कहीं पहुँचकर अवश्य रुकता है। जिस खण्ड के बाद उसका विभाग नहीं होता, वही अणु है। काल्पनिक खण्ड के विषय में माना जा सकता है कि वह अन्त रहित है, क्योंकि कल्पना की पहुँच अन्त तक है। परन्तु पदार्थ के विषय में ऐसा मानना गलत होगा और अनुभव से भी विरुद्ध होगा, क्योंकि पदार्थ अन्त सहित है, उसका किनारा स्पष्ट परिलक्षित होता है। सब से बड़ा प्रमाण यह है कि पदार्थ मूर्त है और मूर्त सदा सान्त होता है। इसलिए पुद्गल का अन्तिम हिस्सा अवश्य होता है। उसका जो अन्तिम भाग है, वही अणु है और वह अविभाज्य अणु है।

हम प्रारंभ में ही बता चुके हैं कि पुद्गल वर्ण, गंध, रस, स्पर्श सहित होते हैं। स्कन्वादि में तो यह बात स्पष्ट रूप से दिखाई देती है। परन्तु परमाणु में कैसे घटित होगी, जिसका कोई विभाग नहीं होता और जो न इन्द्रिय गोचर ही होता है? यह प्रश्न उठना स्वाभाविक है। इसका उत्तर इस प्रकार दिया गया है कि परमाणु आँखों से दिखाई

नहीं देता. फिर भी वह मूर्त है, साकार है। क्योंकि वह स्कन्ध-रूप-कार्य का कारण है। जब कार्य मूर्त है, तो कारण भी मूर्त ही होगा। अमूर्त से मूर्त की उत्पत्ति नहीं होती और स्कन्ध की उत्पत्ति परमाणुओं के मिलने से होती है, इसलिए परमाणु वर्ण, गंध, रस, स्पर्श युक्त साकार है। फिर भी एक परमाणु में स्कन्ध की तरह ५ वर्ण, २ गंध, ५ रस, ८ स्पर्श नहीं पाए जाते। एक परमाणु में १ वर्ण, १ गंध, १ रस और २ स्पर्श पाए जाते हैं। † दो स्पर्श वे ही पाए जाते हैं, जो परस्पर विरोधी न हों। कोमल, कठिन, शीत और उष्ण ये चार स्पर्श अणु में नहीं पाए जाते हैं। क्योंकि उक्त चारों स्पर्श सापेक्ष हैं, अतः स्कन्ध में ही पाए जाते हैं।

अणु पुद्गल का शुद्ध रूप है। वह शब्द नहीं है, क्योंकि शब्द के लिए अनन्त अणुओं के सम्मिलन की आवश्यकता रहती है, अतः वह शब्द का कारण नहीं है। इसी तरह स्कन्ध भी एक अधिक अणुओं का होता है। अतः अणु और स्कन्ध में भी भेद है।

अणु इन्द्रिय ग्राह्य नहीं होता है। तब फिर उसे अरूपी या अमूर्त क्यों न मान लिया जाए? हमारी किसी भी इन्द्रिय से उनका परिज्ञान

† स्कन्ध अनेक परमाणुओं के मिलने से बना है। जैन दर्शन की यह मान्यता है कि स्निग्ध-स्निग्ध और रूक्ष-रूक्ष परमाणुओं का बंध नहीं होता। पर स्निग्ध और रूक्ष परमाणुओं का बन्ध होता है। इस दृष्टि से सभी परमाणुओं में दोनों स्पर्श नहीं पाए जा सकते। कुछ परमाणु स्निग्ध स्पर्श वाले होंगे तो कुछ रूक्ष स्पर्श वाले। इसी तरह वर्ण, गंध, रस भी विभिन्न परमाणुओं के सुमेल से एक ही स्कन्ध में सघटित रूप से रहते हैं। फिर भी जिस वर्ण, गंध एवं रस के परमाणुओं की अधिकता होती है, वह वर्ण, गंध एवं रस प्रमुख रूप से दृष्टिगोचर होता है और शेष गौण रूप से रहते हैं।

न होने पर भी- परमाणु अरूपी नहीं है । क्योंकि उसका स्कन्धादि रूप कार्य मूर्त है । जो अरूपी तत्त्व होता है, उसका कार्य भी अरूपी ही होता है । स्कधादि मूर्त एव साकार कार्य से परमाणु की साकारता का स्पष्ट अनुभव होता है । अतः सूक्ष्म होने पर भी परमाणु को साकार माना गया है ।

जैन दर्शन मानता है कि स्कध मे से जो अणु पैदा होते हैं, वे भेद से होते हैं । † इससे यह प्रश्न हो सकता है कि फिर अणु भी अनित्य हो जाएगा । क्योंकि जो अणु पैदा होता है, उसका विनाश भी होता है । अतः परमाणु रूप से पुद्गल द्रव्य की नित्यता की जो मान्यता है, वह घटित नहीं हो सकेगी? नहीं, ऐसी बात नहीं है । इस मान्यता से पुद्गल द्रव्य की नित्यता मे कोई अन्तर नहीं पड़ेगा । क्योंकि पुद्गल के दो रूप बताए गए हैं - एक अणु रूप से और दूसरा स्कध रूप से । ‡ जो पुद्गल अणु-परमाणु रूप हैं, उनके उत्पन्न होने का सवाल ही नहीं उठना है । परन्तु, जो परमाणु स्कध के रूप में परस्पर मिले हुए हैं, वे एक दूसरे से विलग हो सकते हैं या नहीं, यह प्रश्न है? इसका उत्तर इस प्रकार दिया गया है कि भेद पूर्वक वे भी स्कध से अलग होकर परमाणु हो सकते हैं । जब स्कध मे भेद होता है, स्कध टूटता है, तब अणु पैदा होता है । इस अपेक्षा से अणु स्कध का कार्य है । परन्तु अणु की उत्पत्ति सयोग से नहीं होती, क्योंकि वह अविभाज्य अंश है । जहा सयोग होगा वहा एकाधिक अणु होंगे, कम से कम दो तो होंगे ही

† भेदादणु ।

-तत्त्वार्थ सूत्र, ५, २७.

‡ अणव. स्कधाश्च ।

-तत्त्वार्थ सूत्र, ५, २५.

और दो अणुओं वाला स्कंध होता है। इससे स्पष्ट है कि अणु को जो कार्य रूप या उत्पन्न होना माना है, वह स्कंध में रहे हुए अणुओं को उस स्कंध से अलग होने की अपेक्षा से माना है।

वैशेषिक दर्शन की पदार्थ मान्यता

वैशेषिक दर्शन नव पदार्थ मानता है— पृथ्वी, अप्, तेज, वायु, आकाश, काल, दिक्, आत्मा और मन। प्रथम चार द्रव्यो में उनमें जिन गुणों को माना है, वे सब पुद्गल द्रव्य में आ जाते हैं। वैशेषिक पृथ्वी में वर्ण, गंध, रस, स्पर्श चार गुण, अप् में वर्ण, रस, स्पर्श तीन गुण, तेज में वर्ण और स्पर्श दो गुण और वायु में केवल स्पर्श गुण मानते हैं। जैन दर्शन सभी में चारों गुण मानता है, क्योंकि वर्ण, गंध, रस और स्पर्श सहचारी हैं। वायु में रूप स्पष्टतया दिखाई नहीं देता है, इसका कारण हमारी चक्षु इन्द्रिय की पटुता की कमी है, न कि वायु ही रूप रहित है। उसका रूप अनुभव सिद्ध है, क्योंकि वह स्पर्शाविनाभावी है। जैसे घट-पट-तख्त आदि में रूप है, क्योंकि वहाँ स्पर्श है। वायु में रूप होते हुए भी दृष्टिगोचर नहीं होता, इसका कारण यह है कि चक्षु आदि इन्द्रियो स्थूल विषय को ही ग्रहण कर सकती हैं। जैसे पृथ्वी में सूक्ष्म गंध के रहते हुए भी घ्राणेन्द्रिय उसे ग्रहण नहीं कर सकती, उसी तरह वायु में स्थित रूप को भी चक्षु इन्द्रिय देख नहीं सकती। जैनो की यह मान्यता वैज्ञानिकों की प्रयोगशाला में भी सिद्ध हो चुकी है। वैज्ञानिकों ने यह प्रमाणित कर दिया कि वायु को निरन्तर ठंडा करते रहने पर वह नीले रंग में परिवर्तित हो जाता है, जैसे वाष्प को पानी के रूप में

† पृथिव्यप्तेजोवाय्वाकाशकालदिगात्मानसि ।

बदला जा सकता है। § जब वायु में वर्ण-रूप सिद्ध हो गया तो गन्ध और रस तो स्वतः सिद्ध हो जाते हैं। इस प्रकार जैसे वायु में चारों गुण पाए जाते हैं, वैसे अग्नि और तेज में भी चारों ही गुण पाए जाते हैं। इसे स्पष्ट करने की आवश्यकता नहीं है।

वैशेषिक दर्शन जैसे पृथ्व्यादि द्रव्यों में भिन्न गुण स्वीकार करता है, वैसे ही वह उन विभिन्न द्रव्यों में भिन्न परमाणु के अस्तित्व को भी मानता है। पृथ्वी के परमाणु अलग हैं, पानी के परमाणु अलग हैं, इसी तरह अन्य सभी द्रव्यों के परमाणु अलग हैं और वे परमाणु एक-दूसरे द्रव्य के परमाणुओं से भिन्न हैं। यह उनका परमाणु नित्यवाद है। उनकी मान्यता है कि सभी द्रव्यों के परमाणु नित्य होते हैं, उनके कार्य में परिवर्तन होता रहता है, किन्तु उन परमाणुओं में परिवर्तन नहीं होता। परन्तु यह मानना युक्तिसंगत नहीं है। क्योंकि यह देखा जाता है कि एक द्रव्य के परमाणु दूसरे द्रव्य के परमाणुओं के रूप में बदल जाते हैं। आक्सीजन और हाईड्रोजन दो गैसों का समिश्रण होता है या किया जाता है, तो दो गैसों के रूप में स्थित वायु के परमाणु पानी के रूप में परिवर्तित हो जाते हैं। अस्तु जैन दर्शन द्रव्यों के भिन्न-भिन्न परमाणुओं को नहीं मानता है। और आज का विज्ञान भी इस बात को मानता है कि एक द्रव्य के परमाणु दूसरे द्रव्य के परमाणुओं के रूप में परिवर्तित होते हैं या किए जा सकते हैं। ग्रीक दार्शनिक ल्यूसिपस और डेमोक्रेट्स भी परमाणुओं के भेद को नहीं मानते हैं। वह

§ Air can be converted into liquid by continuous cooling, just as steam can be converted into water.

सब परमाणुओं को एक जाति का मानता है। वह जाति—भूत सामान्य या जड सामान्य है। यही बातें जैन दर्शन मानता है। समस्त परमाणु जड—अजीव है और परिणामी नित्य हैं।

स्कन्ध की उत्पत्ति

यह हम ऊपर बता चुके हैं कि पुद्गल चार प्रकार का होता है—स्कन्ध, स्कन्ध देग, स्कन्ध प्रदेश और परमाणु। सभी स्कन्ध परमाणुओं के समूह है। उनका निर्माण तीन तरह से होता है—भेदपूर्वक, सघात-सश्लेष पूर्वक और भेद-सघातपूर्वक।*

भेद दो तरह से होता है—आभ्यान्तर और बाह्य। स्कन्ध में स्वयं विदारण होता है। अत आन्तरिक कारण से स्कन्ध में से जो परमाणु अलग होते हैं, उसमें किसी बाहरी कारण की अपेक्षा नहीं होती। जैसे मन स्कन्ध के परमाणु बिना बाहरी आघात के ही स्कन्ध से अलग हो जाते हैं, उन्हें स्कन्ध से पृथक् होने के लिए बाहरी भेद की जरूरत नहीं होती। परन्तु बाहरी कारण से होने वाले भेद में स्कन्ध के अतिरिक्त दूसरे कारण की अपेक्षा होती है। उस कारण के होने पर स्कन्ध में उत्पन्न होने वाले भेद को बाह्य कारण मानते हैं।

अलग-अलग रहे हुए परमाणुओं का एकीभाव होना सघात है। यह भी आभ्यान्तर और बाह्य भेद से दो प्रकार का होता है। दो पृथक्-पृथक् परमाणुओं का मिलन या दो से अधिक परमाणुओं का संयोग सघात कहलाता है।

भेद और सघात उभयपूर्वक बनने वाला स्कन्ध भेद-सघात कहलाता है। उदाहरण के तौर पर एक स्कन्ध में से एक हिस्सा टूट कर अलग हुआ और उसी समय दूसरा स्कन्ध आकर उसमें मिल गया या मिला

* भेदसघातेभ्य उत्पद्यन्ते । —तत्त्वार्थ सूत्र, ५, २६.

दिया गया और वह एक अभिनव स्कन्ध बन जाता है। इस प्रक्रिया में निर्मित स्कन्ध को भेद और सघात उभयपूर्वक मानते हैं। इस प्रकार तीन तरह से स्कन्ध का निर्माण होता है। कभी केवल भेद से, कभी केवल सघात से और कभी भेद और सघात से।

दो या दो से अधिक पृथक-पृथक रहे हुए परमाणुओं का सघात-संश्लेष या वन्ध कैसे होता है? जैन दार्शनिकों ने इसका उत्तर देते हुए कहा है कि परमाणुओं में जो संश्लेष होता है—वह उन में रहे हुए स्निग्ध और रुक्ष स्पर्श के कारण होता है। * वन्ध में इन बातों का होना जरूरी है—

१ जघन्य गुण युक्त अवयवों का वन्ध नहीं होता है।

२ समान गुण होने पर भी सदृश अवयवों का अर्थात् स्निग्ध से स्निग्ध या रुक्ष से रुक्ष अवयवों का वन्ध नहीं होता है।

३ दो से अधिक गुण वाले अवयवों का वन्ध होता है। †

इस से यह स्पष्ट हो गया है कि परमाणुओं में स्निग्धत्व या रुक्षत्व का अज्ञ या गुण जघन्य होने पर उनमें वन्ध नहीं होता, मध्यम या उत्कृष्ट गुण होने पर ही उनका वन्ध होता है। दूसरे निषेध का तात्पर्य यह है कि समान गुण युक्त सदृश अवयवों में परस्पर वन्ध नहीं होता है। जैसे स्निग्ध से स्निग्ध या रुक्ष से रुक्ष अवयवों का वन्ध नहीं होता है। इसे और सीमित करते हुए कहा गया है कि असमान गुण वाले सदृश अवयवों में भी तभी वन्ध होता है, जब एक अवयव का स्निग्धत्व या रुक्षत्व गुण दूसरे अवयव से दो गुण अधिक हो। इससे यह

* स्निग्धरुक्षत्वाद् वन्ध ।

—तत्त्वार्थ सूत्र, ५, ३३.

† न जघन्य गुणानाम् । गुणसाम्ये सदृशानाम् । -- द्वयधिकादिगणान्तु ।

—तत्त्वार्थ सूत्र, ५, ३४—३६

स्पष्ट हो गया है कि एक अवयव के स्निग्धत्व या रूक्षत्व की अपेक्षा दूसरे अवयव का स्निग्धत्व या रूक्षत्व एक गुण अधिक हो तो भी उनका वन्ध नहीं होता, दो गुण अधिक होने पर ही वन्ध होता है । §

वन्ध की मान्यता में दो परपराएँ हमारे सामने हैं । श्वेताम्बर और दिगम्बर । श्वेताम्बर परपरा की यह मान्यता है कि दो परमाणु जघन्य गुण वाले हो तो उनका वन्ध नहीं होता है। किन्तु एक परमाणु जघन्य गुण युक्त हो और दूसरा मध्यम या उत्कृष्ट गुण युक्त हो तो दोनों में वन्ध हो जाता है । परन्तु दिगम्बर परपरा में यदि दो परमाणुओं में से एक परमाणु भी जघन्य गुणवाला है, तो उनमें वन्ध नहीं होता है। परन्तु श्वेताम्बर सिद्धांत के अनुसार एक परमाणु से दूसरे परमाणु में स्निग्धत्व या रूक्षत्व दो, तीन, चार यावत् सख्यात, असख्यात, अनन्त गुण अधिक होने पर भी वन्ध हो जाता है, एक गुण अधिक का वन्ध नहीं होता । जबकि दिगम्बर मान्यतानुसार एक अवयव से दूसरे अवयव में स्निग्धत्व या रूक्षत्व दो गुण अधिक होने पर ही वन्ध होता है, न कि एक गुण अधिक होने पर वन्ध होता है और न तीन, चार यावत् अनन्त गुण अधिक होने पर वन्ध होता है । श्वेताम्बर परपरा की धारणा के अनुसार दो, तीन आदि गुणों के अधिक होने पर जो वन्ध का विधान है, वह सदृश अवयवों के लिए है, असदृश अवयवों के लिए नहीं ।

§ वध परिणामे ण भते ! कइविहे पन्तते? गोयमा ! दुविहे पन्तते, तजहां—णिद्ध वधण परिणामे, लुक्खववण परिणामे ।

समणिद्धाए वधो ण होइ , समलुक्खाए वि ण होइ ।

वेमायणिद्धलुक्खतणेण , वधो उ खघाण ॥

णिद्धस्स णिद्धेण दुयाहिए ण, लुक्खस्स लुक्खेण दुयाहिए ण ।

णिद्धस्स लुक्खेण उवेइ वधो, जहण्णवज्जो विसमो समो वा ।

—प्रज्ञापना सूत्र, पद १३

दिगम्बर धारणा के अनुसार सदृग और असदृग दोनों प्रकार के अवयवों के बन्ध के लिए है। श्वेताम्बर और दिगम्बर परम्पराओं के बंध विषयक मतभेद का सार निम्न कोष्ठकों में दिया जाता है*—

श्वेतांबर परम्परा

गुण	सदृग	विसदृग
१ जघन्य + जघन्य	नहीं	नहीं
२ जघन्य + एकाधिक	नहीं	हैं
३ जघन्य + द्वयाधिक	हैं	हैं
४ जघन्य + त्रयाधिकादि	हैं	हैं
५ जघन्येतर + सम जघन्येतर	नहीं	हैं
६ जघन्येतर + एकाधिक जघन्येतर	नहीं	हैं
७ जघन्येतर + द्वयाधिक जघन्येतर	हैं	हैं
८ जघन्येतर + त्रयाधिक जघन्येतर	हैं	हैं

दिगम्बर परम्परा

१ जघन्य + जघन्य	नहीं	नहीं
२ जघन्य + एकाधिक	नहीं	नहीं
३ जघन्य + द्वयाधिक	नहीं	नहीं
४ जघन्य + त्रयाधिकादि	नहीं	नहीं
५ जघन्येतर + सम जघन्येतर	नहीं	नहीं
६ जघन्येतर + एकाधिक जघन्येतर	नहीं	नहीं
७ जघन्येतर + द्वयाधिक जघन्येतर	हैं	हैं
८ जघन्येतर + त्रयाधिकादि जघन्येतर	नहीं	नहीं

दो असदृग गुणवाले अवयवों में बन्ध होता है, तो वे परमाणु किस

रूप में परिणत होते हैं? कौन परमाणु किसको अपने में परिणत करता है? यह तो हम ऊपर बता चुके हैं कि समान गुण वाले सदृश अवयवों का तो वध होता नहीं। विसदृश वध के समय कभी एक सम अवयव दूसरे सम अवयव को अपने रूप में परिणत कर लेता है, तो कभी दूसरा सम अवयव पहले सम अवयव को अपने रूप में परिवर्तित कर लेता है। जैसा द्रव्य, क्षेत्र आदि का संयोग मिलता है, वैसा परिवर्तन हो जाता है। और जब अधिक गुण एवं हीन गुण का बन्ध होता है, तब अधिक गुण युक्त अवयव हीन गुण वाले अवयव को अपने रूप में बदल लेता है। जिस परंपरा में समान गुण वाले अवयवों में वध ही नहीं होता, ब्रह्मा अधिक गुण युक्त अवयव हीन गुण वाले अवयव को अपने रूप में बदल लेता है, इतना ही पर्याप्त है।

पुद्गल के मुख्य रूप से स्कन्ध और अणु दो भेद हैं। इन भेदों के आधार पर बनने वाले छ भेदों का वर्णन भी मिलता है। I

१-स्थूल-स्थूल—स्वर्ण, लोहा, काष्ठ, पत्थर आदि ठोस पदार्थ इस में गिने जाते हैं।

२-स्थूल—दूध, दही, मक्खन, पानी आदि द्रव-वहने वाले पदार्थ स्थूल के अन्तर्गत आते हैं।

३-स्थूल सूक्ष्म—प्रकाश, विद्युत्, उष्णता आदि अभिव्यक्तियाँ स्थूल-सूक्ष्म की श्रेणी में आती हैं।

४-सूक्ष्म-स्थूल - वायु, वाष्प आदि सूक्ष्म स्थूल के अन्तर्गत समझे जाते हैं।

५-सूक्ष्म—मनोवर्गणा आदि अचाक्षुष द्रव्य सूक्ष्म पुद्गल है।

६-सूक्ष्म-सूक्ष्म—पुद्गल का अविभाज्य अंश परमाणु सूक्ष्म-सूक्ष्म

I तत्त्वार्थ सूत्र (प मुखलाल सखी)

कोटि में आता है।

अचाक्षुष पुद्गल स्कन्ध भेद और सघात से चाक्षुष बनते हैं। जब कोई स्कन्ध सूक्ष्मत्व से निवृत्त होकर स्थूलत्व को प्राप्त होता है, तब उसमें कुछ नए परमाणु अवश्य मिलते हैं और कुछ पुरातन परमाणु अलग भी होते हैं। मिलना और अलग होना यही भेद और सघात है।

पुद्गल का इतना लम्बा वर्णन करने पर भी यह समझ में नहीं आया कि उनका काम क्या है?

पुद्गल अनन्त हैं और उनके स्थूल-स्थूल, स्थूल, स्थूल-सूक्ष्म आदि प्रकार से अनन्त स्कन्ध-बनते-विगडते रहते हैं। इस दृष्टि से पुद्गलों के अनन्त कार्य होते हैं। फिर भी कुछ विशिष्ट कार्य हैं, जिन पर प्रकाश डालने का प्रयत्न करेंगे। वे कार्य हैं— शब्द, वच, सौक्ष्म्य, स्थौल्य, सस्थान, भेद, तम, छाया, आतप और उद्योत। § ये पुद्गल के असाधारण गुण हैं अर्थात् पुद्गल के अतिरिक्त अन्य द्रव्यों में नहीं मिलते हैं।

शब्द

वैशेषिक दर्शन शब्द को आकाश का गुण मानता है। साख्य दर्शन शब्द तन्मात्रा से आकाश की उत्पत्ति मानता है। परन्तु दोनों मान्यताएँ गलत हैं। हम पहले बता आए हैं कि शब्द पुद्गल है। क्योंकि शब्द का उद्भव दो पुद्गल स्कन्धों में परस्पर सघर्ष होने से होता है। अतः वह पुद्गल से उत्पन्न होता है और अपने मार्ग में पड़ने वाले पुद्गलों को तरंगित करता है, कपित करता है तथा पुद्गलों द्वारा

§ शब्दवन्धमौक्ष्मस्थौल्यसस्थानभेदतमश्छायाऽऽतपोद्योतवन्तश्च ।

ग्रहण हो कर एक स्थान से दूसरे स्थान को पहुँचाया जाता है और हमारी कर्णेन्द्रिय द्वारा ग्रहण किया जाता है। इससे स्पष्ट हो जाता है कि शब्द पुद्गल द्रव्य है और मूर्त है। किन्तु आकाश अमूर्त है, इस-लिए शब्द उसका गुण नहीं बन सकता है और न उसकी तन्मात्रा से आकाश का उद्भव ही हो सकता है। क्योंकि मूर्त पदार्थ अमूर्त द्रव्य का न तो गुण बन सकता है और न वह अमूर्त को उत्पन्न ही कर सकता है। जब शब्द मूर्त है, पुद्गल है, तो उसकी तन्मात्रा भी तद्रूप ही होगी। अतः उससे आकाश की उत्पत्ति मानना अनुभवगम्य भी नहीं है।

शब्द के मुख्य रूप से दो भेद हैं— १ प्रयोगज और २ वैज्ञानिक। जो शब्द आत्मा के प्रयत्न से उत्पन्न होता है, वह प्रयोगज और जो बिना प्रयत्न के उत्पन्न होता है वह वैज्ञानिक कहलाता है। मेघो-वा-दलो की गर्जना वैज्ञानिक है। प्रयोगज शब्द के ६ प्रकार बतलाए गए हैं— १ भाषा, २ तत, ३ वितत, ४ घन, ५ शुषिर और ६ सघर्ष। भाषा-मनुष्य आदि की व्यक्त और पशु-पक्षी आदि की अव्यक्त ऐसी अनेकविध भाषाएँ हैं। २ तत-चमडा लपेटे हुए अर्थात् मृदग, पटल आदि का शब्द। ३ वितत-तार युक्त वीणा, सारंगी आदि वाद्यो का शब्द। ४ घन-भालर, घटा आदि का शब्द। ५ शुषिर-फूक कर बजाए जाने वाले शंख-बशी आदि का शब्द। ६ सघर्ष-लकड़ी या डंडे आदि के सघर्ष से होने वाला शब्द। †

बन्ध

बन्ध के विषय में हम पिछले पृष्ठों पर लिख चुके हैं। शब्द की तरह बन्ध भी दो प्रकार का है—वैज्ञानिक और प्रायोगिक। पहला आदिमान

और अनादिमान के भेद से दो प्रकार का है। स्निग्ध और रुक्ष गुण युक्त परमाणुओं से निर्मित मेघ, विद्युत्, वर्षा, इन्द्रधनुष आदि विषयक वध आदिमान वैज्ञानिक है और घर्म, अघर्म और आकाश का जो वध है, वह अनादि है। प्रायोगिक वध भी दो तरह का है—अजीव विषयक और जीवाजीव विषयक। काष्ठ और राल आदि पदार्थों का वध अजीव विषयक और आठ कर्मों का एव शरीर आदि का वध जीवाजीव विषयक प्रायोगिक वध है।

सौक्ष्म्य

सौक्ष्म्य भी अन्त्य और आपेक्षिक के भेद से दो प्रकार का है। परमाणु का सौक्ष्म्य अन्त्य है, क्योंकि वह पुद्गल का अविभाज्य अंश है, उससे और सूक्ष्म भाग नहीं हो सकता। अन्य पदार्थों की सूक्ष्मता आपेक्षिक है—जैसे सतरा तरबूज की अपेक्षा सूक्ष्म है और अखरोट संतरे की अपेक्षा सूक्ष्म है, इत्यादि।

स्थूल्य

सूक्ष्म की तरह स्थूलता भी दो प्रकार की है—अन्त्य और आपेक्षिक। जगत् व्यापक महास्कन्ध अन्त्य स्थूल है, उससे अधिक बड़ा और कोई स्कन्ध नहीं होता है। तरबूज, संतरा और अखरोट आदि की स्थूलता सापेक्ष है।

संस्थान

इत्थ और अनित्य के भेद से संस्थान दो प्रकार का है। जिस संस्थान की दूसरे संस्थान के साथ तुलना की जा सके वह इत्थ संस्थान है और जिसकी किसी संस्थान के साथ तुलना न की जा सके या जिसका कोई निश्चित आकार न हो वह अनित्य संस्थान है। मेघादि का संस्थान अनित्य स्वरूप है और अन्य पदार्थों का इत्थ संस्थान है।

भेद

यह तो हम पहले ही बता चुके हैं कि स्कन्ध एव अणु का निर्माण भेद से भी होता है। वह भेद ६ प्रकार का है—१ उत्कर, २ चूर्ण, ३ खण्ड, ४ चूर्णिका, ५ प्रतर और ६ अणुचटन। काष्ठादि के चीरने से जो पुद्गलो का विभक्तिकरण होता है, उसे उत्कर कहते हैं। गेहूँ, चना, वाजरा आदि को चक्की में पीसने पर जो स्वरूप होता है, उसे चूर्ण कहते हैं। घट आदि के टुकड़े होना खण्ड कहलाता है। चने, मूँग, चावल, जव आदि के छिलको को अलग करना चूर्णिका है। अभ्र-पटलादि को अलग करने का नाम प्रतर है और तप्त लोहे को घन से पीटने पर उसमें से स्फूर्लिंग का उछलना अणुचटन कहलाता है।

तम

नैयायिक अधकार को स्वतंत्र द्रव्य न मान कर प्रकाश का अभाव मात्र मानते हैं। परन्तु जैन दर्शन इस बात को नहीं मानता, वह अघेरे को अभाव न मान कर प्रकाश की तरह भावात्मक पदार्थ मानता है। क्योंकि पुद्गल सदा रूप आदि से युक्त होता है और अघेरे में रूप आदि का सद्भाव है। जैसे प्रकाश में भास्वर-उज्ज्वल रूप और उष्ण स्पर्श लोक प्रसिद्ध है, उसी तरह अघेरे में भी अभास्वर-कृष्ण रूप और शीत स्पर्श की स्पष्ट प्रतीति होती है। अतः अन्धकार प्रकाश का अभाव नहीं, परन्तु भावात्मक पदार्थ है और परमाणुओं का स्कन्ध है।

छाया, आतप और उद्योत

प्रकाश पर आवरण का आ जाना छाया है। सूर्य, अग्नि आदि का उष्ण प्रकाश आतप और चन्द्र, मणि एवं खद्योत आदि का शीतल प्रकाश उद्योत कहलाता है।

उपरोक्त कार्य पुद्गल के असाधारण कार्य हैं। अर्थात् ये शुद्ध पौद्गलिक होते हैं। कुछ कार्य ऐसे हैं, जो जीव और पुद्गल के संबन्ध से होते हैं। शरीर, वाणी, मन, निःश्वास-उच्छ्वास, सुख-दुःख, जीवन-मरण आदि कार्य उभय द्रव्यों के संबन्ध से निष्पन्न होते हैं।

स्कन्ध की अपेक्षा से पुद्गल विभिन्न आकार-प्रकार में परिलक्षित होता है। परन्तु, उसका शुद्ध रूप परमाणु है। भौतिक-वैज्ञानिकों ने पहले ९२ मौलिक तत्त्वों (Elements) की खोज की थी। उनका वजन और शक्ति के अंग भी निर्धारित किए थे। मौलिक तत्त्व का अर्थ होता है—एक तत्त्व का दूसरे रूप को प्राप्त न करना। इस परिभाषा के अनुसार अब वर्तमान वैज्ञानिक कोष में केवल एटम (Atom) ही मौलिक तत्त्व के रूप में अवशेष रहा है। यही एटम अपने आस-पास चारों तरफ गतिशील इलेक्ट्रॉन और प्रोटॉन की संख्या के भेद से आक्सीजन, हाइड्रोजन, चादी, स्वर्ण, लोहा, तांबा, यूरेनियम, रेडियम आदि अवस्थाओं को धारण कर लेता है। आक्सीजन के अणु इलेक्ट्रॉन या प्रोटॉन को तोड़ने या मिलाने पर वही हाइड्रोजन बन जाता है। इस तरह आक्सीजन और हाइड्रोजन दो मौलिक तत्त्व न होकर एक तत्त्व की अवस्था विशेष ही मालूम होते हैं। वह मूल-तत्त्व केवल अणु (Atom) है। * जैन दर्शन भी इसी सिद्धांत को मानता है। अलग-अलग दिखाई पड़ने वाले स्कन्ध विभिन्न तत्त्व नहीं हैं। भेद और सघात से या वैज्ञानिक भाषा में यों कहिए कि रासायनिक परिवर्तनों के कारण एक स्कन्ध में से अणु प्रकार के परमाणु के विखरने-अलग होने और मिलने से वह दूसरे स्कन्ध के रूप में बदल जाता है। परन्तु सभी स्कन्धों में स्थित परमाणु का नाश नहीं होता, उसका शुद्ध

रूप सदा बना रहता है। अतः परमाणु को पुद्गल का शुद्ध रूप माना गया है।

काल द्रव्य

जैनागमो मे काल का लक्षण वर्तना बताया गया है। तत्त्वार्थ सूत्र मे वर्तना, परिणाम, क्रिया और परत्व-अपरत्व ये काल के उपकार बताए गए हैं। * अपने-अपने पर्याय की उत्पत्ति मे स्वयमेव प्रवर्तमान द्रव्यो को निमित्त रूप से प्रेरणा करना वर्तना है। स्व स्वरूप का परित्याग किए विना द्रव्य की पर्यायो मे होने वाला परिवर्तन या पर्यायो की पूर्वावस्था की निवृत्ति और उत्तरावस्था की उत्पत्ति को परिणाम कहते हैं। पर्यायो मे जो स्पन्द होता है उसे गति कहते हैं। ज्येष्ठत्व यह परत्व है और कनिष्ठत्व अपरत्व है। यद्यपि वर्तना आदि कार्य यथासभव घर्मास्तिकाय आदि द्रव्यो के ही है, तथापि काल सब का निमित्त कारण होने से यहा उन्हें काल का कार्य माना गया है। †

काल सभी पदार्थो पर वर्तता है। अभिनव पदार्थ को पुरातन बनाता है और पुरातन को समाप्त करता है। यहा समाप्त करने का अर्थ पुद्गल के वर्तमान रूप से है, न कि द्रव्य रूप से। क्योंकि द्रव्य सदा स्थित रहता है, नए से पुराना एव समाप्त होने का कार्य पर्यायो का है। पर्याये एक रूप से समाप्त होकर दूसरे रूप को धारण करती रहती हैं और उसमे काल निमित्त रूप से कारण होता है।

काल दो तरह का माना गया है— १ निश्चय काल और २ व्यवहार काल। लोकाकारा पर स्थित जो असख्यात कालाणु (काल द्रव्य) है, उन्हें निश्चय काल कहते हैं। इन के निमित्त से वस्तु मे परिवर्तन

* तत्त्वार्थ सूत्र, ५, २२।

† तत्त्वार्थ सूत्र (प. सुखलाल/सधवी) पृ. २०५.

होता है और प्रत्येक द्रव्य की पर्यायों में उत्पाद और व्यय होता रहता है। समय, आवलिका, मुहूर्त, दिन-रात, महीना, वर्ष, शताब्दी आदि को व्यवहार काल कहते हैं। यह अनन्त समय (पर्याय) वाला है। यो तो समय एक ही होता है। क्योंकि वर्तमान एक समय का ही होता है। परन्तु भूत और भविष्य की अपेक्षा से अनन्त समय होते हैं। इस कारण काल को अनन्त समय वाला कहा गया है। यह व्यवहार काल सौर मंडल एवं घड़ी आदि से जाना-पहचाना जाता है।

काल को प्रायः सभी दार्शनिकों ने माना है। उन्होंने मात्र व्यवहार काल को माना है। काल द्रव्य को जैनो ने ही स्वीकार किया है। कुछ आचार्य उसे स्वतंत्र द्रव्य नहीं मानते, परन्तु कुछ स्वतंत्र द्रव्य मानते हैं। हा, वे भी उसे अस्तिकाय (समूह रूप) नहीं मानते हैं। अस्तु काल के असख्यात अणु एक दूसरे से सवद्ध नहीं है, परन्तु मुक्ता कणों की भाँति आकाश के प्रत्येक प्रदेश पर अलग-अलग स्थित है। इस तरह जैनो ने छ द्रव्य माने हैं— धर्म, अधर्म, आकाश, काल, पुद्गल और जीव। उनमें पाँच अस्तिकाय (समूह रूप) हैं और काल समूह रूप नहीं है। और प्रथम के पाँचों द्रव्य अर्थात् जीव द्रव्य को छोड़कर शेष पाँचों द्रव्य अजीव हैं, चेतना रहित हैं।



बन्ध-मोक्ष मीमांसा

तृतीय अध्याय

प्रश्न— जगत् जीव और अजीव या जड़ और चेतन पर आधारित है, यह तो समझ में आ गया। परन्तु यह आत्मा संसार में क्यों परिभ्रमण करती है, जड़ पुद्गलों का इसके साथ कैसे संबंध होता है? वह संबंध सदा बना रहता है या उसका अन्त भी किया जा सकता है? यदि किया जा सकता है तो किस तरह किया जा सकता है? इसे स्पष्ट रूप से समझाएँ?

उत्तर— जैनागमो में यह बताया गया है कि कर्म बन्ध के कारण आत्मा संसार में परिभ्रमण करता है। कषाय युक्त योगो की प्रवृत्ति से कर्म पुद्गल आत्मा के साथ सबद्ध होते हैं। आत्मा और कर्मों का सबध अनादि काल से है। परन्तु यह सदा के लिए बना रहेगा, ऐसी बात नहीं है। क्योंकि अनादि कालीन सबध प्रवाह रूप से है। व्यक्तिशः कर्म पुद्गलों में प्रति समय परिवर्तन होता रहता है। पुराने कर्म अपना फल देकर नष्ट हो जाते हैं और नए कर्मों का बन्ध होता रहता है। अतः आत्म साधना के द्वारा कर्मों का आत्यान्तिक क्षय भी किया जा सकता है।

कर्म पुद्गलों के आगमन की प्रक्रिया को आश्रव कहते हैं।

कपाय युक्त योग प्रवृत्ति से समागत कर्म पुद्गलो का आत्म प्रदेशों के साथ प्रकृति, स्थिति, अनुभाग और प्रदेश रूप से सवध होने को वध कहते हैं। आश्रव और वध - शुभ और अशुभ रूप से दो प्रकार का होता है। शुभ को पुण्य और अशुभ को पाप भी कहते हैं। नए कर्म पुद्गलो के आगमन को रोकने की साधनों को सवर तथा पूर्व संचित कर्मों को क्षय करने की क्रिया को निर्जरा कहते हैं। इस तरह नए कर्मों का आगमन रोक कर, पुराने कर्म का क्षय करने से एक समय कर्मों का आत्यान्तिक नाश हो जाता है, आत्मा कर्म बन्धन से मुक्त हो जाता है। इस तरह अनादि काल से कर्म प्रवाह सवद्ध आत्मा उनसे सदा के लिए उन्मुक्त हो जाता है। यह वात पुण्य, पाप, आश्रव, सवर, वध, निर्जरा और मोक्ष इन सात तत्त्वों के द्वारा स्पष्ट की गई है। हम यहां इस पर ज़रा विस्तार से विचार करेंगे।

पुण्य तत्त्व

“शुभ पुण्यस्य”

जिन कर्म प्रकृतियों का फल शुभ होता है, सुख रूप में मिलता है, उन्हें पुण्य कहते हैं। पुण्य शब्द का अर्थ है ‘पुनातीति पुण्यम्’ अर्थात् जो कर्म आत्मा को पावन-पवित्र बनाने का कारण बनता है, वह पुण्य है। मनुष्य जन्म, स्वस्थ शरीर, निर्दोष पाच इन्द्रियों, शास्त्र का श्रवण मद्गुरु का सपर्क, धर्म करने की अभिरुचि, यहाँ तक की तीर्थकर नाम कर्म का वध भी पुण्य से होता है। पुण्य जीवन का विकासक है, उसके कारण जीव को विविध सुख साधन एवं जीवन विकास की सामग्री प्राप्त होती है।

जैनाचार्यों ने पुण्य दो प्रकार का माना है— १ पुण्यानुबन्धी पुण्य और २ पापानुबन्धी पुण्य। पहला पुण्य वह है जिस के द्वारा पुण्य से

प्राप्त मानव जीवन एव साधनों का उपयोग शुभ कार्य में होता है और वह पुण्य का अनुवध करने में सहायक बनता है। दूसरे प्रकार का-पुण्य वह है, जिसके द्वारा प्राप्त सामग्री का व्यय दुष्कर्मों में होता है और उससे पुण्य के बदले पाप कर्म का सग्रह होता रहता है। अस्तु जो साधन वर्तमान-में पुण्य एव निर्जरा के कारण बनते हैं, वे पुण्यानुवधी पुण्य के उदय से मिले हैं और जिनके द्वारा पाप कर्मों का सग्रह होता है अथवा जो मानव-मन को विषय-वासना एव भोगों की ओर घसीटते हैं, वे पापानुवधी पुण्य के उदय से मिले हैं। यह सत्य है कि उनकी प्राप्ति के पीछे पुण्य एव शुभ कर्म का हाथ रहा है, परन्तु साथ में भावना की विशुद्धता न होने से वे बाहरी रूप से सुख साधन होते हुए भी जीव के लिए घोर दुःख एव पतन के कारण बनते हैं।

यह नितात सत्य है कि दुनिया की सारी व्यवस्था कर्मों के अनुसार होती है। पूर्व में किए हुए कर्म यदि उनकी निर्जरा नहीं की है तो अवश्य उदय में आते हैं। अतः हमें मिलने वाले अच्छे एवं बुरे साधन कर्म के परिणाम ही हैं। परन्तु, इतना होते हुए भी यह आत्मा सर्वथा कर्मों के अधीन नहीं है। उसकी शक्ति कर्मों से भी अधिक है। वह केवल पुण्य-पाप के भरोसे पर ही नहीं है। यदि ऐसा ही हो तब तो वह कभी भी पुण्य-पाप के बंधन से मुक्त-उन्मुक्त हो ही नहीं सकेगी। आत्मा को वर्तमान में जो कुछ मिला है, वह कर्म का फल है, परन्तु उस कर्म प्रवाह को बदलने की शक्ति भी आत्मा में है। वह पापानुवधी पुण्य से प्राप्त हुए साधनों को शुभ, शुद्ध, शुद्धतर और शुद्धतम बना सकती है, दुःख के निमित्तों को सुख रूप में बदल सकती है, कर्म बध के कारणों को कर्म तोड़ने के साधन बना भी सकती है। हरिकेशी को पापानुवधी पुण्य एव अशुभ कर्म के उदय से कुवडा शरीर, कुरूप चेहरा अव्यवस्थित अगोपाग, कर्कश स्वर मिला था। वह सबके लिए उपहास

एव घृणा का पात्र बना था। यत्र-तत्र-सर्वत्र उसे घृणा-तिरस्कार एव अमान सहना पड़ता था। कोई व्यक्ति उसकी गक्ल-सूरत देखना नहीं चाहता था। कोई भी उसके गब्द सुनना पसन्द नहीं करता था। वह बेचारा जीवन से ऊत्र कर मरने को चल पड़ा और वहाँ महात्मा का योग पाकर स्वयं महात्मा-तपस्वी बन गया। वह गरोर, वह वाणी, जो कर्म बव का कारण बन रही थी, जीवन एव भावना के बदलते ही वह निर्जरा एवं सवर का कारण बन गई। एक दिन जिसे कोई अपने पास खड़ा नहीं रहने देना चाहता था, उसी की सेवा में देव रहने लगा। इससे स्पष्ट हो जाता है कि शुभ या अशुभ कर्म के उदय से उपलब्ध शुभाशुभ साधनों को मनुष्य बदल भी सकता है। अशुभ साधनों को शुभ एव शुभ को अशुभ बनाने की शक्ति मनुष्य के हाथ में है। कर्म-चाहे शुभ हो या अशुभ जड़ है और आत्मा चेतन है। वह अनन्त शक्ति युक्त है, अपनी ताकत से सारे कर्मों को तोड़ने में समर्थ हैं। आवश्यकता इस बात की है कि वह अपनी ताकत को समझ कर उसका ठीक तरह से उपयोग करे।

पुण्य का फल शुभ होता है। वह अनेक तरह के शुभ भावों एव कार्यों से बढता है। फिर भी शास्त्रकारों ने उसे नव प्रकार का बताया है, जिससे प्रत्येक व्यक्ति सरलता से समझ सके। वह वर्गीकरण इस प्रकार है— १ अन्न-पुण्य, २ पान-पुण्य, ३ लयन-पुण्य, ४ शयन-पुण्य, ५ वस्त्र-पुण्य, ६ मन-पुण्य, ७ वचन-पुण्य, ८ काय-पुण्य, ९ नमस्कार-पुण्य। * संक्षेप में पुण्य बव के ये नव कारण हैं।

१ अन्न-पुण्य— साधु को एव बुभुक्षित मनुष्य को शुद्ध हृदय एवं दया-अनुकम्पा युक्त निस्वार्थ भाव से यथा-योग्य अन्न का दान देने से

* स्थानाग सूत्र, स्थान ९।

पुण्य कर्म का वन्ध होता है।

२ पान-पुण्य— इसी तरह शुभ भावों से, निस्वार्थ बुद्धि से पानी का दान देने से भी पुण्य कर्म का वध होता है।

३ लयन-पुण्य— पात्रादि उपकरण देने से भी पुण्य होता है।

४ शयन-पुण्य— रहने के लिए मकान देने से भी पुण्य होता है।

५ वस्त्र-पुण्य— वस्त्र का दान करने से भी पुण्य होता है।

६ मन-पुण्य— मन से दूसरों का हित चाहने से पुण्य होता है।

७ वचन-पुण्य— गुणिजनो का गुणकीर्तन करने एव सबके साथ प्रम-स्नेह से मधुर भाषण करने से भी पुण्य वध होता है।

८ काय-पुण्य— शरीर से दूसरों की सेवा-शुश्रूषा करने, दुखियों के दुख को दूर करने का प्रयत्न करने से, दूसरों के हित में अपना जीवन लगा देने से भी पुण्य वधता है।

९ नमस्कार-पुण्य— गुण युक्त व्यक्ति को नमन करने तथा उस की विनय भक्ति करने से पुण्य वन्ध होता है।

पुण्य ४२ प्रकार से उदय में आता है। यह सत्य है कि वह वधन रूप है। परन्तु इससे वह एकांत त्याज्य नहीं है। क्योंकि ससार समुद्र पार करने में वह सहायक होता है। जैसे समुद्र के एक किनारे से दूसरे किनारे तक पहुँचाने के लिए नौका उपयुक्त साधन है। फिर भी वह सदा पकड़े रखने योग्य नहीं है। उसका उपयोग अपने मनोनुकूल स्थान पर पहुँचने तक ही रहता है। इच्छित स्थान पर पहुँचते ही वह त्याज्य है। इसी तरह पुण्य भी १३वें गुणस्थान तक पहुँचने के लिए उपयोगी है। वाद में उसकी कोई आवश्यकता नहीं रह जाती है। अतः छद्मस्य अवस्था में पुण्य उपादेय है, तो वीतराग अवस्था में त्याज्य है। अस्तु पुण्य को एकान्त रूप से त्यागने योग्य बताना या मानना गलत है।

पाप तत्त्व

पाप का लक्षण पुण्य से विपरीत है। तत्त्वार्थ सूत्र में कहा है— “अशुभ. पापस्य” अर्थात् पाप का फल अशुभ होता है। जीवन यात्रा में जो कटुक क्षण गुजरते हैं, जो मुसीबतों के पहाड़ मानव पर गिरते हैं या जो दुःखो-वेदनाओं की विजलिया कड़कती हैं, वह सब पाप का परिणाम ही है। नरक और तिर्यञ्च गति की यात्रा भी मानव पाप के यान में बैठ कर ही करता है। नरक, तिर्यञ्च, मनुष्य और देवगति में जो कष्ट, पीडा एवं वेदनाएँ भेलता है, उसका श्रेय भी इसी साथी को है। पाप की दोस्ती मानव को नरक के महागर्त में गिराने वाली है, ससार में परिभ्रमण कराने वाली है।

पाप कर्म बधने के अनेक कारण हैं। अशुभ विचारों की जितनी तरंगें हैं, उतने ही पाप कर्म के भेद हो सकते हैं। परन्तु सरलता से सब की समझ में आ जाए, इसलिए आगमों में पाप कर्म बन्ध के १८ भेद माने हैं—१ प्राणातिपात, २ मृपावाद, ३ अदत्तादान, ४ मैथुन, ५ परिग्रह, ६ क्रोध, ७ मान, ८ माया, ९ लोभ, १० राग, ११ द्वेष, १२ कलह, १३ अभ्याख्यान, १४ पैशुन्य, १५ परपरिवाद, १६ रति-अरति, १७ मायामृपा और १८ मिथ्यादर्शनशल्य।

१ प्राणातिपात— किसी भी प्राणी के प्राणों का नाश करना, हिंसा करना।

२ मृपावाद— असत्य भाषण करना।

३ अदत्तादान— दूसरे के अधिकार में रही हुई वस्तु को उसके मालिक की बिना इच्छा एवं आज्ञा के उठाना तथा दूसरे के अधिकारों, हितों एवं स्वार्थों का अपहरण करना।

४ मैथुन— व्यभिचार का सेवन करना।

५ परिग्रह— धनादि वस्तुओं एवं सुख - साधनों पर आसक्ति

रखना, भोगो मे मूर्छित होकर रहना ।

६ क्रोध- आवेश मे आना ।

७ मान- अहकार या अभिमान करना ।

८ माया- छल-कपट करना, धोखा देना ।

९ लोभ- पदार्थों की तृष्णा रखना, लालच करना ।

१० राग- किसी मनोनुकूल पदार्थ, व्यक्ति एव परिस्थिति के प्रति मोह-ममत्व रखना ।

११ द्वेष- प्रतिकूल पदार्थ, व्यक्ति एव परिस्थिति के आने पर जल उठना तथा उनसे नफरत एव घृणा करना ।

१२ कलह- वाग्युद्ध करना ।

१३ अभ्याख्यान- किसी पर भूठा दोषारोपण करना ।

१४ पैगुन्य- चुगली खाना ।

१५ परपरिवाद- किसी की भूठी या सच्ची निन्दा करना ।

१६ रति-अरति- विषय-भोगो मे आनन्दित होना रति है और प्रतिकूल सयोग मिलने पर दुःखी होना अरति है ।

१७ मायामृषा- कपटयुक्त भूठ बोलना ।

१८ मिथ्यादर्शनगत्य- तत्त्व मे अतत्त्व बुद्धि तथा अतत्त्व मे तत्त्व बुद्धि रखना या प्रत्येक कार्य ससाराभिमुख होकर करना ।

मोटे रूप से पाप वध के ये अठारह कारण बताए गए हैं। इस तरह के और भी अगुभ विचारो का चिन्तन, कटुभाषा का प्रयोग एव दुष्कर्मों मे प्रवृत्ति करना भी पाप कर्म के वध का कारण है। वह पाप कर्म ८२ प्रकार से उदय मे आता है। विविध योनियो मे अगुभ साधनो का उपलब्ध होना पाप कर्म का फल है।

जैनों की यह मान्यता रही है कि पाप कर्म के वध के साथ कुछ पुण्य प्रकृति ए तथा पुण्य के साथ कुछ पाप प्रकृति ए वधती है। तो यहा

यह प्रश्न उठना स्वाभाविक है कि फिर यह क्यों कहा गया कि पुण्य का फल शुभ एव पाप का फल अशुभ होता है ? तर्क ठीक है । प्रदेग वन्ध की दृष्टि से पुण्य के साथ-साथ पाप प्रकृति एव पाप के साथ पुण्य प्रकृति भी बधती है, परन्तु उनकी मात्रा नगण्य-सी होती है । इसलिए उनका वहा कोई मूल्य नहीं रहता है । दूसरी बात यह है कि पुण्य से शुभ एव पाप से अशुभ कर्मों का जो वन्ध कहा गया है, वह प्रदेश वन्ध की दृष्टि से नहीं, प्रत्युत अनुभाव (रस) वन्ध की दृष्टि से कहा गया है । अतः पुण्य के साथ कुछ पाप की एव पाप के साथ कुछ पुण्य की प्रकृतिया का प्रदेग वन्ध होता है, फिर भी जो अनुभाव (रस) का वन्ध होता है, वह पुण्य का शुभ एव पाप का अशुभ ही होता है और फल भी अनुभाव के अनुसार मिलता है । अस्तु “शुभ पुण्यस्य” तथा “अशुभ पापस्य” का कथन असंगत नहीं है ।

पाप कर्म मानव को सदा गिराने वाला है । उससे आत्मा भारी बन कर नीचे की ओर ही गति करती है । वह उसे कभी ऊपर नहीं उठने देता है । उसको सदा नरक, तिर्यञ्च आदि गतियों में भ्रमण कराता रहता है । अतः पाप एकांत त्याज्य है । किसी भी तरह से वह आचरणीय नहीं है ।

आस्रव तत्त्व

जिस मार्ग से कर्म आते हैं, उसे आस्रव कहते हैं । आगम में ऐसे पांच आस्रवों का उल्लेख मिलता है— १ मिथ्यात्व, २ अविरति, ३ प्रमाद, ४ कषाय और ५ योग । आत्मा के जिन भावों-विचारों से कर्मों का आगमन होता है, उन परिणामों को भावास्रव कहते हैं और कर्म पुद्गलों के आगमन को द्रव्य-आस्रव कहते हैं । जबकि मिथ्यात्व आदि

परिणामो (विचारो) को भाव-बन्ध भी कहा है। † फिर इसे भावा-स्रव कैसे कहा गया है? इसे यो समझना चाहिए कि प्रथम क्षणभावी परिणाम कर्मों को खींचने की कारणभूत योग प्रवृत्ति में सहायक होते हैं, अतः उन्हें भावास्रव कहते हैं और अग्रिमक्षणभावी परिणाम बन्ध में कारण होने से उन्हें भाव बन्ध कहा है। क्योंकि भावास्रव या परिणाम जितने तीव्र, मन्द और मध्यम होते हैं, तद्रूप ही कर्म आते हैं और आत्म प्रदेशों के साथ उनका बन्ध होता है।

आस्रव का दूसरा नाम योग भी है। आस्रव के पाच भेदों में योग का भी उल्लेख मिलता है। योग तीन माने गए हैं— १ मन, २ वचन, और ३ शरीर। मिथ्यात्वादि सभी प्रवृत्तियों के साधन मानसिक, वाचिक और कायिक योग ही हैं। इन्हीं के द्वारा प्रत्येक आत्मा सोचता- विचारता, बोलता एवं कर्म करता है। अतः योग आस्रव का मुख्य कारण होने से आस्रव को योग भी कहते हैं।

आस्रव शुभ और अशुभ के भेद से दो प्रकार का है। शुभ को पुण्य और अशुभ को पाप कहते हैं। इन दोनों को आस्रव के अन्तर्गत गिनने से सात तत्त्व होते हैं और अलग गणना करने से तत्त्वों की संख्या नव बनती है। आगम परम्परा में नव तत्त्व माने गए हैं और तत्त्वार्थ सूत्र में सात तत्त्वों का उल्लेख मिलता है। परन्तु सैद्धान्तिक दृष्टि से दोनों परम्पराओं में कोई मतभेद नहीं है। मात्र संख्या गिनने की प्रक्रिया में ही अन्तर है।

आस्रव भी एकान्त रूप से त्याज्य नहीं है। शुभास्रव साधक अवस्था में उपादेय है और सिद्ध अवस्था में त्यागने योग्य है पर अशुभ आस्रव एकान्ततः त्यागने योग्य है।

संवर तत्त्व

संवर शब्द सम् उपसर्ग पूर्वक 'वृ' धातु से बना है। 'वृ' का अर्थ रोकना या अटकाना होता है। इस तरह संवर का अर्थ होता है अच्छी तरह से या भली-भाँति रोकना। वह भी पाँच प्रकार का है— १ सम्यक्त्व, २ व्रत-प्रत्याख्यान, ३ अप्रमाद, ४ कषाय और ५ योगो का गोपन। आत्मा के जिन शुद्ध, निर्मल एवं पावन-पवित्र परिणामों से कर्मों का आना रुकता है, उन परिणामों को भाव संवर कहते हैं और उस विचार परणति से जो आते हुए कर्म रुक जाते हैं, उन्हें द्रव्य संवर कहते हैं। अस्तु आत्मा के जिस उज्ज्वल-समुज्ज्वल भावना से कर्मों के आने का रास्ता बंद होता है या आते हुए कर्म रुकते हैं, उस भावना एवं प्रक्रिया को संवर कहते हैं।

आध्यात्मिक जीवन में संवर को अत्यधिक महत्त्व दिया गया है। जीवन का मूल लक्ष्य सर्व कर्म बन्ध से मुक्त होना है और इस कार्य में आत्मा तब तक सफल नहीं हो सकती, जब तक वह कर्मों के आगमन को नहीं रोक देती है। क्योंकि कर्मों का आना जारी रहेगा तो वह कर्म बंधन से कभी भी मुक्त नहीं हो सकती, भले ही वह कितनी ही लम्बी तपश्चर्या क्यों न करती रहे। तपस्या से वह पूर्व बन्धे कर्मों का क्षय करेगी, परन्तु वर्तमान एवं अनागत में आने वाले कर्मों के द्वार को उसने नहीं रोका है, तो वह पुराने कर्मों के स्थान में नए कर्मों का बंधन करती रहेगी। इस तरह आत्मा कभी भी कर्म बंधन में छूट नहीं सकेगी। अतः यह जरूरी है कि आत्मा संवर के द्वारा वर्तमान एवं अनागत में आने वाले कर्मों को रोके और निर्जरा के द्वारा पूर्व बंधे कर्मों का क्षय करे, इससे वह निष्कर्म बन जाएगी और निष्कर्म बनना ही निर्वाण या मुक्ति को प्राप्त करना है। यही आत्मा का मूल उद्देश्य

है, जहा पहुच कर वह अनन्त सुख-शांति का अनुभव करती है। अतः आत्म शांति प्राप्त करने के लिए सवर अत्यावश्यक है। यह आत्मा की शुद्ध चेतना को प्रकट करने का साधन है।

बन्ध तत्त्व

आत्म प्रदेशो के साथ कर्मवर्गणा के पुद्गलो का संबध होने का नाम बध है। बन्ध का अर्थ मिलन या सयोग है। परन्तु यह टेबल और उस पर स्थित घडी का-सा सयोग नहीं है। यह एक ऐसा मिलन-मिश्रण है, जिससे द्रव्य मे एक तरह का रासायनिक (Chemical) परिवर्तन होता है। इस परिवर्तन से दोनो द्रव्यो मे कुछ विकृति आ जाती है। इस तरह का मेल होने पर दोनो द्रव्यों के निजी स्वरूप मे कुछ परिवर्तन या विकृति आ जाती है। इस तरह आत्म प्रदेशो के साथ कर्म का सयोग होने पर आत्मा केवल अपने स्वरूप मे नहीं रह पाती, उसमे कुछ विकृति आ जाती है। परन्तु इतना होने पर भी आत्मा एव पुद्गल दोनों अपने शुद्ध स्वरूप को खो नहीं बैठते है। अनन्त काल तक आत्मा एव कर्म का सबध रहने पर भी दोनो अपने अस्तित्व को कायम रखे रहते है। यह सत्य है कि दोनो मे विकृति आ जाती है, परन्तु फिर भी आत्मा अनात्म या पुद्गल रूप मे तथा पुद्गल आत्मा के रूप मे नहीं बदलते है। क्योंकि आत्मा एव पुद्गलो का सबध ससार अवस्था मे अनन्त काल तक रहता है, कई अभव्य जीवो का अनन्त-अनन्त काल तक रहेगा अथवा यो कहिए वे कभी भी कर्म पुद्गलो के बन्धन से मुक्त नहीं हो सकेंगे, फिर भी वह सबध नित्य एव स्थिर नहीं है। प्रवाह की दृष्टि से भले ही हम कहदे कि भव्य जीव अनन्त काल तक और अभव्य जीव सदा कर्मों के साथ सबद्ध रहते हैं, परन्तु वास्तव मे देखा जाए तो इनका सबध अस्थायी ही है। क्योंकि

पूर्व में वधे कर्म वर्गणा के पुद्गल आत्म प्रदेशों से-हटते रहते हैं और दूसरे नए कर्म पुद्गल आते रहते हैं । अस्तु कर्म पुद्गलों का आत्म प्रदेशों के साथ मिलन-मेलन-एव विच्छुड़न साथ-साथ होता रहता है । इससे यह स्पष्ट हो गया है कि कर्मों का बन्ध स्थायी नहीं है । यदि बन्ध को स्थायी मान लिया जाए, तो फिर जीव कभी भी मुक्त नहीं हो सकेगा । अस्तु कर्म वध से आत्मा में विकृति आती है, कभी-कभी वह अपने स्वरूप को भूल भी जाती है, परन्तु उसका निजी अस्तित्व कभी भी समाप्त नहीं होता, विकृति आने पर भी वह अनात्म अवस्था को कभी भी प्राप्त नहीं होती है ।

कर्म बन्ध के कारण ही जीव ससार में परिभ्रमण करता है और विविध गतियों-एव योनियों में अनेक तरह के सुख-दुःख का भी सवेदन करता है । जीवन के उत्कर्ष एव अपकर्ष में कर्म का बहुत बड़ा हाथ है । जैन विचारकों ने जीव के उत्थान एव पतन का मूल कारण कर्म को माना है और साथ में यह भी माना है कि प्रत्येक आत्मा शुभ या अशुभ कर्म करने एव तोड़ने में स्वतन्त्र है । आत्मा स्वयं ही कर्म का कर्ता एव भोक्ता है तथा कर्म बन्धन तोड़ने वाला भी स्वयं ही है । सारी ससार व्यवस्था कर्म पर ही आधारित है । जैन दार्शनिकों (Jain Philosophers) ने कर्मवाद का बड़े विस्तार एव गहराई से विश्लेषण किया है । भारतीय - सस्कृति के अन्य विचारकों ने भी कर्मवाद पर कुछ सोचा-विचारा है । हम यहाँ तुलनात्मक दृष्टि से भारतीय-सस्कृति के सभी चिन्तकों के कर्म संबंधी चिन्तन-मनन पर विचार करेंगे ।

कर्म विचार का मूल

वैदिक युग में कर्मवाद पर जरा भी नहीं सोचा गया-। इससे हम

यह तो नहीं कह सकते कि वैदिक ऋषियों को मनुष्य-मनुष्य में तथा मनुष्य एवं अन्य पशु-पक्षियों में रहा हुआ अन्तर दिखाई ही न दिया हो। विभिन्न जीवों में रहे हुए वैचित्र्य को उन्होंने देखा अवश्य होगा, परन्तु इसके कारण को अन्तर आत्मा में गोघने के बदले उन्होंने बाहर में ही शोधा हो और किसी भौतिक शक्ति या प्रजापति जैसे तत्त्व को मानकर सन्तोष किया हो ऐसा लगता है और इसी कारण उनकी दृष्टि कर्मवाद का प्रत्यक्षीकरण नहीं कर सकी हो। वेद युग से लेकर ब्राह्मण काल तक का सारा तत्त्वज्ञान बाह्य साधनों को बटोरने एवं भौतिक शक्तियों को प्राप्त करने का साधन रहा है। और उक्त साधनों की प्राप्ति के लिए वे देवों एवं प्रजापति की स्तुति करने तथा उन्हें प्रसन्न करने के लिए यज्ञ करने में ही व्यस्त दिखाई देते हैं। अस्तु यह निसर्ग कहा जा सकता है कि वैदिक युग में आध्यात्मिक चिन्तन का उदय (प्रारंभ) नहीं हो पाया था।

ब्राह्मण काल के बाद उपनिषदों का युग प्रारंभ होता है। उपनिषद् वेद-ब्राह्मण ग्रन्थों का अंतिम भाग होने से इन्हें भी वैदिक ही समझना चाहिए। वेदों में तो कर्म पर कहीं विचार नहीं किया गया, परन्तु उपनिषदों में अदृष्ट कर्म को माना गया है। वेदों के समय जो देवों एवं प्रजापति को महत्त्व मिला था, उपनिषद् युग में उसका स्थान यज्ञ ने ले लिया था। उपनिषदों के अनुसार कर्म का फल देने की शक्ति यज्ञ में मौजूद है। इस तरह वैदिक परंपरा में कर्म पर चिन्तन पहले पहल उपनिषदों में मिलता है। दार्शनिक एवं ऐतिहासिक विद्वानों की यह मान्यता है कि वैदिक परंपरा में उपनिषदों से पहले कर्म पर विचार नहीं किया गया था। इस पर यह प्रश्न सहज ही उठता है कि उपनिषदों में यह परंपरा कहा से आई?

कुछ विद्वानों का कहना है कि वैदिकों ने यह सिद्धांत भारत के

आदिवासियो (Primitive people) से लिया हो । विद्वानो की इस मान्यता का खण्डन करने हुए प्रो० हिरियाना ने यह तर्क दिया है कि आदिवासियो की यह मान्यता कि आत्मा मर कर वनस्पति मे जन्म लेता है, निरा वहम (Superstition) है । इस कारण उनके इस विचार को कि मनुष्य मर कर वनस्पति ही होता है, दागनिक नही कह सकते हैं । अतः यह मानना उचित नही कहा जा सकता कि वेदिको न कर्मवाद का सिद्धान्त आदिवासियो से लिया था । †

जब हम जैनो के कर्मवाद का गहराई से अध्ययन करते है, तो यह स्पष्ट हो जाता है कि वैदिक परम्परा मे जो कर्मवाद की मान्यता आई है, उस पर जैन परम्परा का असर पड़ा है । भले हो जैन परम्परा का पहले श्रमण, निर्ग्रन्थ या अन्य कोई नाम रहा हो, परन्तु यह निश्चित है कि वैदिक परम्परा के पूर्व उसका अस्तित्व अवश्य था । कर्मवाद का पूरा इतिहास, जो हमारे सामने है, वह इस बात का साक्षी है कि वैदिक परम्परा मे मान्य कर्मवाद पर जैनो के चिन्तन का स्पष्ट असर परिलक्षित होता है ।

वेद युग से लेकर उपनिषद् काल तक वैदिक ऋषियो की यह मान्यता रही है कि चेतन या जड़ किसी एक तत्त्व से सृष्टि का निर्माण हुआ है और वह अनादि नही, सादि है । परन्तु कर्मवाद के अनुसार सृष्टि सादि नही, अनादि है । जीव और जड़ दोनो अनादि काल से है और जीव (आत्मा) के साथ कर्म का सबब भी अनादि काल से चला आ रहा है । उपनिषद् काल के बाद के वैदिक सहित्य मे भी सृष्टि

को अनादि माना गया है और इस मान्यता के लिए भी वह कर्म सिद्धांत की आभारी है, यह एक ऐतिहासिक सच्चाई है। जैनागमो मे स्पष्ट रूप से कहा गया है कि आत्मा जो बार-बार जन्म-मरण करती है, उसका मूल कारण कर्म है और वे आत्मा के साथ अनादि काल से लगे हुए हैं। अतः जब तक कर्म का संबन्ध चालू है, तब तक आत्मा की मुक्ति होना असंभव है। इस तरह ससार को अनादि मानने का सिद्धांत प्रायः सभी वैदिक दर्शनो ने वाद में स्वीकार किया है।

जैन परंपरा ने सदा कर्मवाद को महत्त्व दिया है। इस परंपरा में देववाद को जरा भी महत्त्व नहीं दिया गया है। आत्मा के विकास एवं पतन में किसी भी बाह्य शक्ति का हाथ नहीं है। देव तो क्या ईश्वर भी न किसी का उत्थान कर सकता है और न किसी को पतन के महागर्त में ही गिरा सकता है। यह सारी शक्ति आत्मा में है। अतः हमें कर्म सिद्धांत की जो विस्तृत एवं गहरी व्याख्या जैन ग्रन्थों में उपलब्ध होती है, वैसी अन्यत्र उपलब्ध होनी दुर्लभ है। एक जीव के आध्यात्मिक विकास के प्रारंभ से लेकर अन्त तक के सौपान तथा इसी तरह पतन के मार्ग में कर्म किस तरह कार्य करता है और इस दृष्टि से कर्म का कितना वैचित्र्य है, इसका विशद विवेचन जैन परंपरा के सिवाय अन्यत्र नहीं मिलता है। अतः विद्वानों एवं दार्शनिकों ने इस बात को निसंदेह माना है कि कर्मवाद की मान्यता का मूल स्रोत (Source) जैन परंपरा में उपलब्ध होता है। और पीछे की सभी वैदिक परंपराओं पर जैन कर्म सिद्धांत का ही असर है।

कालवाद

कर्म के स्वरूप का वर्णन करने के पहले इस बात पर विचार करना भी उपयुक्त होगा कि उस समय के विचारकों ने कर्म के स्थान

मे किसके अस्तित्व को स्वीकार किया था ।

वैदिक ऋषियों के मन में इस बात का विचार तो उठा ही था कि इस सृष्टि का कोई कारण होना चाहिए। परन्तु इसका कारण क्या है ऋग्वेद में इसका कोई उल्लेख नहीं मिलता है। श्वेताश्वतर में इसका उल्लेख मिलता है और वहाँ पर काल, स्वभाव, यदृच्छा, नियति, भूत और पुरुष इत्यादि वादों को गिनाया गया है। इस तरह विचारक सृष्टि में उपरोक्त कारणों में से किसी एक-एक कारण को सृष्टि का निमित्त कारण मानते रहे हैं। इनमें कालवादी सब से पुरातन प्रतीत होता है। उसकी मान्यता है—

काल ने ही पृथ्वी को उत्पन्न किया है। काल के कारण ही सूर्य तपता है और सारे भूत उसी के आवार पर स्थित हैं। काल के कारण ही वृक्ष फलते-फूलते हैं, धान पकता है, वर्षा होती है या एक शब्द में कहे तो दुनिया के सारे कार्य काल का निमित्त पाकर ही पूरे होते हैं। अतः काल ईश्वर है, प्रजापति का भी पिता है। महाभारत में तो सुख-दुःख, जीवन-मरण इन सबका आधार तथा विश्व वैचित्र्य का कारण काल को ही माना है। * काल के महत्त्व को नैयायिक दर्शन ने भी माना है। उसने ईश्वर आदि कारणों के साथ काल को भी सृष्टि का निमित्त कारण माना है। † इस तरह कुछ विचारकों का यह मान्यता रही है कि सृष्टि के सभी कार्य काल की परिपक्वता पर आधारित हैं।

स्वभाव

कुछ विचारकों का कहना है, सृष्टि के सभी कार्य स्वभाव से होते

* महाभारत, शान्तिपर्व ३३, २३।

† जन्माना जनक कालो जगतायाश्रयो मत ।

है। ईश्वर या कर्म जैसी कोई वस्तु नहीं है। बुद्ध चरित्र में कहा गया है कि जगत का वैचित्र्य स्वभाव से ही है। जैसे—काटे को कौन तीक्ष्ण करता है? पशु-पक्षियों में इतना वैचित्र्य क्यों है? इन सब प्रश्नों का एक ही उत्तर दिया गया है कि स्वभाव से। गीता और महाभारत में भी स्वभाववाद का उल्लेख मिलता है। इनके मत से पदार्थों का स्वभाव ही ऐसा है कि वे अपने-अपने रूप में परिणत हो जाते हैं। स्वभाववादियों का यह श्लोक सर्वत्र प्रसिद्ध है—

“नित्य सत्त्वा भवन्त्यन्ये नित्यासत्त्वाश्च केचन ।

विचित्राः केचिदित्यत्र तत्स्वभावो नियामकः ॥

अग्निरुष्णो जलं शीतं समस्पर्शस्तथानिलः ।

केनेदं चित्रितं तस्मात् स्वभावात् तद्व्यवस्थितः ॥”

यदृच्छावाद

यदृच्छा शब्द का अर्थ अकस्मात् होता है। इस मत के मानने वालों का कहना है कि सृष्टि के निर्माण में कोई कारण नहीं है। बिना किसी नियत कारण के ही अकस्मात् कार्य निष्पन्न हो गया। कुछ लोग स्वभाववाद और यदृच्छावाद को एक ही मानते हैं। परन्तु ऐसा नहीं है, क्योंकि स्वभाववादी सृष्टि के निर्माण में स्वभाव को कारण मानते हैं, परन्तु यदृच्छावादी उसके पीछे कोई कारण नहीं मानते हैं।

नियतिवाद

नियतिवादी लोक-परलोक मानते थे। परन्तु वे किसी भी कार्य को कर्म के आधार पर नहीं मानते थे। उनका यह कहना था कि जैसा होना निश्चित है वैसा ही होगा, उसके लिए किसी तरह का पुरुषार्थ करने की आवश्यकता नहीं है। इस मत का उल्लेख बौद्ध पिटकों में एव

जैन आगमों में विस्तार से मिलता है। बौद्ध ग्रन्थों में पूरण काश्यप और मखली, गौशालक के मतों का उल्लेख है। जैनागमों में पहले मत को अक्रियावाद और दूसरे को नियतिवाद बताया है। दोनों नामों में अन्तर है, परन्तु मान्यता में काफी साम्य है। बौद्ध ग्रन्थों में गौशालक की मान्यता का उल्लेख इस प्रकार किया है— “प्राणियों की पवित्रता और अपवित्रता का न कोई कारण है और न हेतु हीं। अपने पुरुषार्थ से कुछ नहीं होता है। किसी कार्य के होने में पुरुष का कोई पराक्रम, बल, वीर्य, शक्ति आदि निमित्त नहीं है। सभी सत्व, सभी प्राणी, सभी जीव निर्बल हैं, वीर्य रहित हैं। वे सब नियति-भाग्य, जाति वैशिष्ट्य और स्वभाव से बदलते हैं। ८४ लाख महाकल्प का भ्रमण करने के बाद अच्छे और बुरे दोनों तरह के प्राणियों के दुखों का नाश हो जाता है। कोई व्यक्ति ऐसा कहे कि शील, व्रत, तप और ब्रह्मचर्य से अपरिपक्व कर्मों को परिपक्व बना लूंगा तथा परिपक्व कर्मों को भोग कर शून्यवत् कर दूंगा तो ऐसा होने का नहीं है। §

पूरण काश्यप का कहना है कि किसी ने कोई कार्य किया है, करवाया है, किसी को किसी ने काटा है, कटवाया है, किसी को त्रास-दुःख दिया है, दिलवाया है, इसी तरह प्राणियों का बध, चोरी, व्यभिचार आदि पाप कार्य किए हैं, या करवाये हैं तो उस करने या करवाने वाले व्यक्ति को पाप नहीं लगता है। तीक्ष्ण चाकू या तलवार ले कर कोई व्यक्ति पृथ्वी पर मांस का ढेर लगा दे, तब भी उसे जरा भी पाप नहीं लगेगा। गंगा नदी के दक्षिण किनारे जा कर कोई मार-काट करे या अन्य दुष्कर्म करे, तो उसे जरा भी पाप नहीं लगता है और गंगा के उत्तरी तट पर जाकर कोई दान देवे या दिलवाए, यज्ञ करे या करवाए, तो उसे जरा भी पुण्य नहीं होता है। दान, धर्म, सयम, सत्य,

त्याग आदि कार्य करने से ज़रा भी पुण्य नहीं होता है। § अक्रिया-वादियों के मत का इसी तरह का वर्णन जैनागमों में भी मिलता है। §

गौशालक एव काश्यप का मत एक दूसरे के काफी निकट है। दोनों कर्मवाद को अस्वीकार करते हैं। दोनों की मान्यता है कि आत्मा पुण्य-पाप कुछ नहीं करता है। न व्यभिचार करना पाप है और न दान, गोल, तप आदि सत्कार्य करना धर्म है। जो कुछ होना है वही होता है, किसी तरह का पुरुषार्थ करने की आवश्यकता नहीं है। दोनों की समान मान्यता के कारण ही काश्यप के शिष्य उसकी मृत्यु के बाद गौशालक के मत में मिल गए थे।

अज्ञानवाद

इस मत का प्रवर्तक सजय वेलट्टीपुत्र था। यह न नास्तिक था और न इसे आस्तिक ही कहा जा सकता है। इसे हम तर्कवादी कह सकते हैं। इसने परलोक, नरक, स्वर्ग, कर्म, निर्वाण जैसे अदृश्य पदार्थों के सबंध में स्पष्ट शब्दों में कहा कि इनके लिए न निषेध की भाषा में कहा जा सकता है और न स्वीकार की भाषा में तथा न उभय रूप से कहा जा सकता है और न अनुभव रूप से। ‡

भगवान महावीर ने स्याद्वाद के द्वारा वस्तु के अनेक रूप युक्त होने को सिद्ध कर दिया है। परन्तु जब मनुष्य के मन में सशय होता

§ बुद्ध चरित्र (कौशाबी) पृ १७०।

§ कुव्व च कारय चैव, सव्वं कुव्वं न विज्जई।

एव अकारओ अप्पा, एव ते उ- पगम्भिआ।

—सूत्र कृताग १, १, १, १३.

‡ बुद्ध चरित्र (कौशाबी) पृ. १७८।

है और उसे ठीक समाधान नहीं मिलता या वह दूसरे के द्वारा स्वीकृत सत्य-तथ्य को स्वीकार करने को तैयार नहीं होता है, तब अज्ञानवाद की ओर झुकता है। इसलिए सूत्रकृताग सूत्र में यह कहा गया है कि अज्ञानवादी तर्क करने में कुगल-प्रवीण होते हैं, परन्तु उनके बोलने का ढग असवद्ध होता है। वह स्वयं सशय रहित नहीं हुए अथवा उन्हें अपनी मान्यता पर भी सदेह रहा हुआ है। वे स्वयं अज्ञानी हैं और भोले-भाले लोगों में अज्ञान फैलाते हैं, उन्हें गलत ढग से समझाते हैं।

जैनों का समन्वयवाद

जनों ने भी काल, स्वभाव, नियति, पूर्वकृत कर्म और पुरुषार्थ आदि को माना है। परन्तु किसी कार्य के होने में किसी एक को ही नहीं माना है। उन्होंने इन पांचों के समन्वय को माना है। आचार्य सिद्धसेन दिवाकर ने कहा है कि इन पांचों कारणों में से किसी एक कारण को स्वीकार करना और शेष कारणों का तिरस्कार करना मिथ्यात्व है और कार्य की निष्पत्ति में पांचों का समन्वय मानना सम्यक् धारणा है। * आचार्य हरिभद्र सूरी ने भी यही बात कही है। § इससे स्पष्ट हो जाता है कि जैनों ने केवल कर्म या पुरुषार्थ को ही नहीं माना है। उन्होंने मुख्य-गौण भाव से पांचों कारणों को स्वीकार किया है।

कर्म का स्वरूप

साधारणतः कर्म का शाब्दिक अर्थ क्रिया होता है। वेदों से लेकर ब्राह्मण काल तक के वैदिक-ग्रन्थों में इसी अर्थ को माना गया है

* कालो सहाव णियइ पुन्वकम्म पुरिसकारणेगता ।

मिच्छत त चेव उ समासओ हंति सम्मतं ॥

—पृष्ठ द्वात्रिंशिका

और यज्ञ-याग आदि नित्य-नैमित्तिक क्रियाओं को कर्म कहा गया है। जैनो ने भी कर्म का अर्थ क्रिया माना है, परन्तु उन्होंने केवल इसी अर्थ को ही नहीं स्वीकार किया। ससारी जीव की प्रत्येक क्रिया तो प्रवृत्ति है ही, परन्तु उस क्रिया के पीछे स्थित जो परिणामो-विचारो का प्रवाह है, उससे पुद्गल द्रव्य आत्मा के साथ सवद्ध हो जाते हैं, इस बन्धन को भी जैन परिभाषा में कर्म कहते हैं। इस तरह कर्म दो प्रकार के हैं— १ द्रव्य कर्म और २ भावकर्म।

आत्मा की क्रिया अर्थात् परिणाम की धारा यह भावकर्म है और उस क्रिया से आवद्ध होने वाले पुद्गल द्रव्य कर्म है। क्योंकि परिणामों द्वारा संग्रहित कर्म जीव को कार्य में प्रवृत्त करते हैं, अतः आत्मा के साथ सवद्ध होने वाले पुद्गलो को भी कर्म कहते हैं। क्रिया और कर्म का परस्पर कार्य-कारण भाव सवध है और यह सवध कबूतरी और उसके अडे के समान अनादि है। परन्तु इनका अनादि सवध सन्तति की अपेक्षा से। भाव क्रिया से द्रव्य कर्म उत्पन्न होता है। इसलिए भाव क्रिया कारण और द्रव्य कर्म उसका कार्य है। परन्तु यदि द्रव्य कर्म का अभाव हो तो फिर भाव क्रिया की निष्पत्ति भी नहीं हो सकती, जैसे सिद्धावस्था में द्रव्य कर्म नहीं है तो वहाँ भाव क्रिया भी उत्पन्न नहीं होती अथवा दोनों का अभाव होता है। इससे यह स्पष्ट हो जाता है कि भाव क्रिया की उत्पत्ति में द्रव्य कर्म कारण है।

यह प्रश्न हो सकता है कि भाव कर्म ससारिक आत्मा की प्रवृत्ति या क्रिया है, तो वह कौन-सी क्रिया या प्रवृत्ति है, जिससे द्रव्य कर्म का बन्ध होता है? क्रोध, मान, माया और लोभ, जिन्हें जैन परिभाषा में कपाय कहते हैं। आत्मा के ये वैभाविक परिणाम या मनोविकार ही भावकर्म हैं अथवा आत्मा में राग-द्वेष और मोह की-जो परिणति

होती है, उसे भी भाव कर्म कहते हैं। राग-द्वेष-मोह या कषायों की प्रवृत्ति का आविर्भाव मन, वचन और योग के द्वारा होता है। इसलिए कषाय और योग को द्रव्य कर्म बन्ध का कारण माना है। योग और कषाय की प्रवृत्ति एक रूप दिखाई देती है, फिर भी ये दोनों भिन्न हैं। कषाय और योग का सबंध रंग और वस्त्र के सबंध जैसा है। विना रंग का सफेद वस्त्र एक रूप होता है, परन्तु रंग चढने के बाद उसमें एक रूपता नहीं रह पाती है। हल्के और गहरे रंग का भेद खड़ा हो जाता है। इसी तरह कषाय रहित मन, वचन और काया के योग की प्रवृत्ति सफेद वस्त्र की तरह एक रूप है, उससे कर्म बन्ध नहीं होता, सिर्फ कर्म वर्गण के पुद्गल आते हैं और तुरन्त भङ्ग जाते हैं, वे आत्मा के साथ सबद्ध नहीं हो पाते हैं। और कषाय युक्त योग रंगीन वस्त्र की तरह है, उसमें एक रूपता नहीं रहती है। उसकी तीव्रता और मन्दता के अनुरूप द्रव्य कर्म का तीव्र या मन्द बन्ध होता है।

नैयायिक-वैशेषिक और जैन

नैयायिक दर्शन ने भी राग, द्वेष और मोह को दोष माना है। इन दोषों से प्रेरित हो कर जीव के मन, वचन और काया की प्रवृत्ति होती है, उससे धर्म-अधर्म सस्कार की उत्पत्ति होती है और यह आत्मा का गुण है। नैयायिक गुण को गुणी से भिन्न मानते हैं और वे गुण को आत्मा की तरह चेतन नहीं मानते हैं। यह हम देख चुके हैं कि जैन भी राग-द्वेष और मोह को कर्म बन्ध का कारण मानते हैं और नैयायिक भी। जैन जिसे भाव कर्म कहते हैं, नैयायिक उसको दोष कहते हैं। जैन जिस क्रिया को योग कहते हैं, नैयायिक उसे दोषजन्य प्रवृत्ति के नाम से पुकारते हैं। जैन परिभाषा में जिसे कर्म कहते हैं,

नैयायिको ने उसका नाम संस्कार रखा है। द्रव्य कर्म को जैन भी जड़ मानते हैं और नैयायिक भी संस्कार को जड़ स्वीकार करते हैं। दोनों की सैद्धांतिक मान्यताओं में अन्तर इतना ही है—नैयायिक संस्कार को आत्मा का गुण मानते हैं और जैन द्रव्य कर्म को आत्मा से भिन्न पुद्गल मानते हैं। जरा गहराई से सोचे तो संस्कार भी दोषजन्य प्रवृत्ति से पैदा होते हैं और द्रव्य कर्म भी भाव कर्म अर्थात् कषाय और योग से उत्पन्न होते हैं। जब हम यह कहते हैं कि द्रव्य कर्म कषाय और योग से उत्पन्न होते हैं, तो इसका यह तात्पर्य नहीं है कि कषाय और योग (द्रव्य कर्म) पुद्गलो को उत्पन्न करता है। पुद्गल तो पहले से ही विद्यमान है। आत्मा के कषाय युक्त-परिणामो का पुद्गलो पर ऐसा संस्कार पड़ता है कि वे पुद्गल कर्म वर्गणा के रूप को प्राप्त हो कर आत्मा के साथ सबद्ध हो जाते हैं।

जैन विचारको ने स्थूल शरीर के साथ-साथ सूक्ष्म शरीर भी माना है। जैन परिभाषा में उसे कार्मण शरीर कहते हैं। कार्मण शरीर से स्थूल शरीर की निष्पत्ति होती है। यह कार्मण-शरीर एक गति से दूसरी गति में जाते समय भी जीव के साथ-रहता है। नैयायिको ने भी स्थूल शरीर के साथ एक अव्यक्त शरीर माना है और उसे अतीन्द्रिय स्वीकार किया है। § जैनो ने भी इसे अतीन्द्रिय कहा है।

इस तरह कर्म सिद्धांत की मान्यता में नैयायिक दर्शन जैनो के काफी निकट है। वैशेषिक दर्शन की मान्यता नैयायिक दर्शन की तरह ही है। सिर्फ अन्तर इतना ही है कि वैशेषिक दर्शन ने धर्म-अधर्म रूप संस्कार को अदृष्ट नाम दिया है। सिर्फ नाम का अन्तर है, सिद्धांत का नहीं। क्योंकि वैशेषिक दर्शन भी नैयायिक दर्शन की तरह अदृष्ट को

आत्मा का गुण मानता है। § और उभय दर्शन की यह मान्यता है कि दोष से संस्कार और जन्म होता है और जन्म से दोष उत्पन्न होता है। इस तरह दोनों का अनादि सबध है। जैन भी द्रव्य कर्म और भाव कर्म का सन्तति या प्रवाह-रूप से अनादि सबध मानते हैं।

योग दर्शन और जैन

योग दर्शन पाच क्लेश मानता है— १ अविद्या, २ अस्मिता, ३ राग, ४ द्वेष, और ५ अभिनिवेश। उक्त क्लेश से क्लिष्टवृत्ति—चित्त व्यापार उद्बुद्ध होता है और उससे धर्म अधर्म रूप संस्कार अवतरित होते हैं। क्लेश की भाव कर्म, क्लिष्ट वृत्ति को योग और संस्कार को द्रव्य कर्म के स्थान पर रख सकते हैं। योग दर्शन में भी इनके कार्य-कारण भाव को अनादि माना है।

इस तरह जैन दर्शन और योग दर्शन की मान्यता में बहुत कुछ साम्य है। दोनों सिद्धांतों में कुछ अन्तर भी है, वह इस प्रकार है— योग दर्शन क्लेश, क्लिष्टवृत्ति और संस्कार को सर्वथा आत्मा के साथ नहीं मान कर चित्त वृत्ति के साथ मानता है और यह चित्तवृत्ति—अन्त करण, प्रकृति का विकार है। और जैन दर्शन भी कषाय या राग, द्वेष और मोह— भाव कर्म को विकार मानता है और द्रव्य कर्म को भी विकृति का परिणाम मानता है, परन्तु उसका आत्मा के साथ सबध होना भी स्वीकार करता है। इन विकृत परिणामों के कारण ही आत्मा ससार में परिभ्रमण करती है। यदि उनका आत्मा के साथ सर्वथा सबध ही नहीं होता है, तो फिर उसके ससार भ्रमण का कोई कारण नहीं रह जाता है। जैसे मिट्टी का वही पिंड घूमता है, जिसका कुभकार की चाक के साथ संबध हुआ है, परन्तु वह मृत्तिका पिंड कभी

नही घूमता है, जिसका चाक,के- साथ संबध जुडा हुआ नहीं है। इसी तरह जिस आत्मा के साथ द्रव्य और भाव कर्म का संबध नहीं होता है, वह आत्मा कभी भी संसार- में नहीं घूमती, जैसे मुक्त-सिद्ध जीव। लेकिन ससारी-आत्मा संसार मे परिभ्रमण करती है, अतः ऐसा मानना चाहिए कि द्रव्य और भाव कर्म का या कषाय, योग और कर्म पुद्गलो का आत्मा के साथ संबध होता है।

सांख्य और जैन

जैन और सांख्य दर्शन की मान्यता मे सबसे बड़ा मतभेद यह है कि सांख्य पुरुष-आत्म को कूटस्थ नित्य मानता है। इसलिए उसकी मान्यतानुसार पुरुष मे कोई परिवर्तन नहीं होता है। बन्ध और मोक्ष भी पुरुष का नहीं, प्रकृति का होता है। शुभ-अशुभ कर्म का कर्ता भी पुरुष नहीं, प्रकृति है। जबकि जैन दर्शन आत्मा को परिणामी नित्य मानता है अथवा आत्म पर्यायो मे भी परिवर्तन होता है। आत्मा का कर्म के साथ संबध होता है और वह कर्म बन्ध से मुक्त भी हो सकती है। इसका तात्पर्य यह है कि आत्मा का बन्ध और मोक्ष होता है।

--इतना अंतर होते हुए भी दोनो दर्शनो की मान्यता मे साम्य भी है। पुरुष और प्रकृति की बात छोड दे तो कर्म बन्ध की जो प्रक्रिया है, वह जैन और सांख्य की प्रायः एक-सी है। जैन दर्शन मे राग, द्वेष, मोह आदि भावो के कारण पीद्गलिक-कर्मण शरीर का आत्मा के साथ अनादि काल से संबध माना गया है। यह कार्य-कारण भाव संबध वीजांकुर की तरह है। इसमे यह नहीं कह सकते कि पहले कौन है और पीछे कौन है। इस तरह सांख्य दर्शन मे भी लिंग शरीर का पुरुष के साथ अनादि काल से संबध माना है। और यह लिंग शरीर मोह, राग-द्वेष जैसे विकारी भावो से उत्पन्न हुआ है और इसका कार्य-कारण

भाव सबध भी बीजाकुर की तरह है। † जैन जिस तरह औदारिक शरीर और कार्मण-सूक्ष्म शरीर को पृथक् मानते हैं, उसी तरह सांख्य भी लिंग शरीर को स्थूल शरीर से भिन्न मानते हैं। जैन सूक्ष्म और स्थूल दोनों शरीरों को पीद्गलिक मानते हैं। सांख्य ने भी दोनों को प्राकृतिक ही माना है। जैनो ने दोनों शरीरों को पुद्गल का विकार माना है, फिर भी दोनों शरीर वर्गणा के पुद्गलों को भिन्न-भिन्न माना है। सांख्य ने भी एक को तन्मात्रिक और दूसरे को माता-पिता से जन्य माना है। जैन मानते हैं कि मृत्यु के समय औदारिक आदि स्थूल शरीर नष्ट हो जाता है, परन्तु ससारावस्था में कार्मण शरीर जीव के साथ सदा रहता है। उसी कार्मण शरीर के माध्यम से ही जीव अपने गन्तव्य स्थान तक पहुँचता है। सांख्य भी ऐसा ही मानते हैं कि मृत्यु के समय स्थूल शरीर नष्ट हो जाता है, परन्तु लिंग शरीर स्थित रहता है और एक स्थान से दूसरे स्थान में गति करते समय साथ रहता है। दोनों की मान्यता है कि नए जन्म के समय जीव नए औदारिक (स्थूल) शरीर को ग्रहण करता है। दोनों दर्शन इस बात में एकमत हैं कि मुक्ति के समय कार्मण या लिंग शरीर भी छूट जाता है, मुक्त अवस्था में सिर्फ विशुद्ध चैतन्य ही रहता है। जैन मानते हैं कि कार्मण शरीर की गति में कोई प्रतिघात नहीं होता। सांख्य भी मानते हैं कि लिंग शरीर अव्याहत गति करता है। जैन कार्मण शरीर को उपयोग रहित मानते हैं और सांख्य दर्शन भी लिंग शरीर को निरूपयोग मानता है।

जबकि सांख्य रागादि भावों को, लिंग शरीर को और अन्य भौतिक पदार्थों को प्रकृति का विकार मानता है, फिर भी सांख्य इन में जातिगत भेद स्वीकार करते हैं। जैनो की भी यह मान्यता है कि

जीव मे जो रागादि भाव हैं, वे पुद्गल कृत हैं और कार्मण शरीर भी पुद्गल कृत है, फिर भी दोनो मे मौलिक भेद है। रागादि भावो का उपादान कारण आत्मा है और निमित्त कारण पुद्गल है, तो कार्मण शरीर का उपादान कारण पुद्गल और निमित्त कारण आत्मा है। सांख्य का कहना है कि प्रकृति जड़ होने पर भी पुरुष के ससर्ग-से चेतन की तरह प्रवृत्त होती है। जैन भी पुद्गल को जड़ मानते हुए ऐसा कहते हैं कि जब पुद्गल आत्मा से सवद्ध होकर कर्म रूप बन जाता है, तब वह चेतन की तरह कार्य करने लगता है। जैन ससारी आत्मा और शरीर, कर्म आदि जड़ पदार्थों का सवध क्षीर-नीर वत् मानते हैं। सांख्य भी पुरुष और शरीर, इन्द्रिय, बुद्धि आदि का सवध क्षीर-नीर वत् स्वीकार करते हैं। दोनो दर्शन कर्म बन्ध या फल भोग मे ईश्वर जैसी किसी शक्ति का माध्यम नही मानते है। अस्तु सांख्य दर्शन भी कर्म बन्ध की प्रक्रिया जैनों की तरह ही मानता है।

बौद्ध दर्शन

बौद्धो ने भी जीवो की विचित्रता कर्म कृत मानी है। वे कर्म की उत्पत्ति मे लोभ (राग), द्वेष और मोह को कारण मानते हैं। राग, द्वेष और मोह युक्त होकर जीव—सत्व मन, वचन और काया की प्रवृत्ति करता है और उससे फिर राग-द्वेष-मोह उत्पन्न होता है। इस तरह ससार चक्र चलता है और इस प्रक्रिया को अनादि माना है। विसुद्धिमगं में नागसेन ने कर्म को अरूपी कहा है। बौद्ध परिभाषा मे उसे वासना और अविज्ञप्ति कहा है। मानसिक क्रियाजन्य सस्कार—कर्म की वासना और वचन एवं काया जन्य सस्कार को अविज्ञप्ति कहा गया है। बौद्धो ने जो कर्म का कर्तृत्व और भोक्तृत्व तथा कर्म को अनादि माना है, वह सन्तति की अपेक्षा से माना है।

मीमांसक दर्शन

मीमांसक दर्शन एक अपूर्व नाम के पदार्थ को स्वीकार करता है। उसका कहना है कि मनुष्य जो अनुष्ठान करता है, वह क्रिया रूप होने से क्षणिक-अनित्य है। इससे उस अनुष्ठान से एक अपूर्व नाम का पदार्थ उत्पन्न होता है, जो अनुष्ठान-यज्ञ-यागादि क्रिया का फल देता है। कुमारिल ने अपूर्व नाम की व्याख्या करते हुए कहा है— अपूर्व अर्थात् योग्यता। आचार्य शंकर ने अपूर्व का खण्डन किया है और कहा है कि कर्म के अनुसार ईश्वर फल प्रदान करता है। और उसने इस बात को सिद्ध करने का प्रयत्न भी किया है कि कर्म से फल नहीं मिलता, परन्तु ईश्वर ही फल देता है। *

कर्म बन्व के कारणों की इतनी विस्तृत व्याख्या का निष्कर्ष यह रहा है कि सभी दार्शनिक राग-द्वेष-मोह को कर्म बन्व का कारण मानते हैं। जैन जिसे द्रव्य कर्म कहते हैं, अन्य दार्शनिक उसे कर्म कहते हैं और उसी के ही सस्कार, वासना, अविज्ञप्ति, अपूर्व पदार्थ आदि नाम रखे हैं। यह कर्म पुद्गल द्रव्य है, गुण है, धर्म है या अन्य कोई स्वतन्त्र द्रव्य, इस विषय में सभी दार्शनिकों में थोड़ा-बहुत मतभेद है, जिसे हमने देखा है। अब हम-द्रव्य कर्म के भेदों पर विचार करेंगे।

कर्म के भेद

कर्म के भेद की मान्यता में सभी विचारक एक मत नहीं हैं। फिर भी पुण्य-पाप, धर्म-अधर्म, कुशल-अकुशल, शुभ-अशुभ इस तरह कर्म के दो रूप तो सभी दार्शनिकों ने माने हैं। जिस कर्म का फल अनुकूल या सुख रूप प्रतीत होता है, उसे पुण्य और जिसका फल प्रतिकूल या दुःख रूप प्रतीत होता है उसे पाप माना है। उपनिषद्, जैन,

* ब्रह्म सूत्र (शांकरभाष्य), ३, २, ३८-४१.

साख्य, बौद्ध, योग, न्याय-वैशेषिक आदि सभी दर्शनो ने यही परिभाषा स्वीकार की है । और सभी दार्शनिको ने पुण्य हो या पाप दोनो से छुटकारा पाना ही आत्मा का लक्ष्य माना है । इसलिए पुण्य कर्म जन्य अनुकूल वेदना को भी ज्ञानी पुरुषो ने सुख रूप नहीं, बल्कि निश्चय दृष्टि से दुःख रूप ही माना है । तात्पर्य यह है कि कर्म जन्य सुख सुख नहीं, दुःख ही है, क्योंकि उसके पीछे जन्म-मरण का दुःख लगा हुआ है ।

पुण्य और पाप— कर्म के इन दो भेदो को सभी विचारको ने माना है । कर्म की शुभ और अशुभ दृष्टि को सामने रख कर बौद्ध § और योग दर्शन † के ग्रन्थो मे चार भेद किए हैं, शुक्ल, कृष्ण, शुक्ल-कृष्ण और अशुक्लाकृष्ण । पुण्य को शुक्ल, पाप को कृष्ण, पुण्य-पाप युक्त कर्म को शुक्ल-कृष्ण और पुण्य-पाप रहित कर्म को अशुक्लाकृष्ण कर्म कहते हैं । कर्म का चौथा भेद वीतराग पुरुषो मे पाया जाता है । उनमे राग-द्वेष का अभाव होने से वे पुण्य और पाप के सवेदन से सर्वथा रहित हैं ।

इसके अतिरिक्त बौद्धो ने कृत्य, पाकदान, पाककाल की दृष्टि से प्रत्येक-के चार-चार भेद करके १२ भेद माने है । † और अभिघम्मत्थ-संग्रह मे- पाकस्थान की अपेक्षा से ४ भेद और बढ़ा दिए है । § योग दर्शन मे बौद्धो की तरह कर्मो की गणना तो नहीं की गई है, फिर भी उसमे इस पर विचार किया गया है । इतना होने पर भी कर्म के

§ दीर्घनिकाय, ३, १, २ ।

† पातञ्जल-योग दर्शन, ४, ७ ।

‡ विमुद्धिमग्ग १९, १४-१६ ।

§ अभिघम्मत्थ संग्रह, पृ. १९ ।

भेदोपभेदो का व्यवस्थित वर्णन जैसा जैन आंगमो एवं कर्म ग्रन्थो में मिलता है, वैसा अन्य दर्शनो मे उपलब्ध नही होता है ।

कर्म की मूल और उत्तर प्रकृतियां

जैन आगमो एव ग्रन्थो मे कर्म की मूल आठ प्रकृतिए मानी है—

१ ज्ञानावरण, २ दर्शनावरण, ३ वेदनीय, ४ मोहनीय, ५ आयु ६ नाम ७ गोत्र और ८ अन्तराय । उक्त आठ कर्मो की अनेक उत्तर प्रकृतिए हैं और विभिन्न जीवो की अपेक्षा से आगमों मे कर्म का निरूपण क्रिया गया है । और किस गति या दृष्टि के जीवो मे कितने कर्म—बन्ध, उदय, उदीरणा, सत्ता इत्यादि मे रहते हैं, इसका भी विस्तृत विवेचन किया गया है । इन सबका यहा विस्तार से विवेचन न करके केवल कर्म की उत्तर प्रकृतिए गिना देते हैं ।

१ ज्ञानावरणीय कर्म

यह कर्म ज्ञान को ढकने वाला है । इस कर्म के उदय से आत्मा स्व और पर स्वरूप को ठीक-ठीक नही जान पाटा है । इस आवरण को पट्टी के समान माना है । आख पर जितने मोटे वस्त्र की पट्टी बधी हुई होगी, उतना ही कम दिखाई देगा । उसी तरह ज्ञानावरण का जितना गहरा आवरण होगा, आत्मा में उतना ही ज्ञान का विकास कम होगा । यह कर्म आत्मा मे स्थित ज्ञान को पूर्ण रूप से प्रच्छन्न नही करता है । आत्मा मे थोड़ा-बहुत ज्ञान तो हर स्थिति मे रहता ही है । क्योंकि ज्ञान आत्मा का लक्षण है, अतः उसका सर्वथा लोप नही होता । जैनागमो मे ज्ञान ५ प्रकार का माना गया है— १ मतिज्ञान, २ श्रुतज्ञान, ३ अविज्ञान, ४ मन.पर्यवज्ञान और ५ केवलज्ञान । अतः ज्ञानावरण कर्म भी उक्त ५ प्रकार है; यथा मतिज्ञानावरण आदि ।

२ दर्शनावरणीय कर्म

आत्मा के दर्शन गुण को आवृत्त करने वाले कर्म को दर्शनावरण कर्म कहते हैं। इसे राजा के द्वारपाल की उपमा दी गई है। द्वारपाल चाहे तो किसी व्यक्ति को राजा के दर्शन करने से रोक भी सकता है। उसी तरह उक्त कर्म का उदय रहता है, तब आत्मा अपने स्वरूप का दर्शन नहीं कर पाता। दर्शनावरण कर्म भी आत्मा में स्थित अनन्त दर्शन को सर्वथा आवृत्त नहीं करता है। दर्शन ४ प्रकार का है— १ चक्षुदर्शन, २ अचक्षुदर्शन, ३ अवधिदर्शन और ४ केवलदर्शन। दर्शनावरण कर्म के नव भेद किए हैं। वे इस प्रकार हैं— १ चक्षुदर्शनावरण, २ अचक्षुदर्शनावरण, ३ अवधिदर्शनावरण, ४ केवलदर्शनावरण ५ निद्रा, ६ निद्रा-निद्रा, ७ प्रचला, ८ प्रचला-प्रचला और ९ स्त्यानद्धि निद्रा।

३ वेदनीय कर्म

इस कर्म के उदय से आत्मा में सुख-दुःख का संवेदन होता है। इस कर्म को मधु से लिप्त तलवार की उपमा दी है। ससारिक सुख उक्त मधु के समान है, जो मधुर स्वाद की अनुभूति कराने के साथ जिह्वा को भी काट देता है। अथवा ससारिक सुखों के पीछे दुःख का अथाह सागर ठाठे मार रहा है। वेदना दो प्रकार की होती है— सुख रूप और दुःख रूप। इसलिए वेदनीय कर्म भी दो प्रकार का माना है— १ सातों वेदनीय—सुख रूप और २ असात वेदनीय—दुःख रूप।

४ मोहनीय कर्म

यह आत्मा के सम्यक् दर्शन और चारित्र्य अर्थात् आत्मा के मूल गुणों का अवरोधक है। इस कर्म को मद्य की उपमा दी गई है। जैसे मद्य का नशा कर लेने पर मनुष्य अपनी चेतना को खो बैठता है, उसी

तरह मोह कर्म के उदय से आत्मा अपने स्वरूप को समझ नहीं पाता है। मोह कर्म दो प्रकार का माना है— १ दर्शन मोह और २ चारित्र मोह। दर्शन मोह के तीन भेद माने हैं— १ सम्यक्त्व मोहनीय, २ सम-मिथ्यात्व मोहनीय और ३ मिथ्यात्व मोहनीय। २ चारित्र मोह-के दो भेद हैं— १ कषाय और २ नोकषाय। कषाय १६ प्रकार का है— १ अनन्तानुवधी कषाय, २ अप्रत्याख्यानी कषाय, ३ प्रत्याख्यानी कषाय, और ४ सज्वलन कषाय। प्रत्येक कषाय के १ क्रोध, २ मान, ३ माया और लोभ ये चार भेद होते हैं। नोकषाय के ९ भेद होते हैं— १ हास्य, २ रति, ३ अरति, ४ भय, ५ गोक, ६ दुगच्छा, ७ स्त्री वेद, ८ पुरुष वेद ९ नपुंसक वेद। इस तरह दर्शन मोह के ३ और चारित्र मोह के २५, कुल मिलाकर मोहनीय कर्म के २८ भेद होते हैं।

५ आयु कर्म

इस कर्म के उदय से आत्मा किसी एक गति के प्राप्त शरीर में रहता है। इस कर्म का क्षय होते ही वह उस शरीर को त्याग देता है, जिसे व्यवहार भाषा में मृत्यु कहते हैं। इस कर्म का स्वभाव कारागार (जेल) के समान है। क्योंकि जेल में कैदी के बन्धन का निश्चित समय होता है, उसी तरह आत्मा का एक गति में प्राप्त स्थूल शरीर के साथ रहने का भी निश्चित समय होता है। ससार में चार गतियाँ हैं— १ नरक २ तिर्यच, ३ मनुष्य और ४ देव। इसलिए आयु कर्म भी चार प्रकार का माना है— १ नरक आयु, २ तिर्यच आयु, ३ मनुष्य आयु और ४ देव आयु।

६ नाम कर्म

यह कर्म चित्रकार के तुल्य है। जैसे चित्रकार अनेक आकार-प्रकार के चित्र चित्रित करता है, उसी तरह नाम कर्म भी देव, नरक

मनुष्य, तिर्यञ्च आदि विभिन्न नामों की रचना करता है। नाम कर्म के कई भेद हैं। नाम कर्म के भेद चार अपेक्षाओं से किए जाते हैं। एक अपेक्षा से ४२, दूसरी अपेक्षा से ९३, तीसरी अपेक्षा से १०३ और चौथी अपेक्षा से ६७ भेद किए गए हैं।

४२ भेद— १ गति, २ जाति, ३ तनु-शरीर, ४ उपाग, ५ बन्धन, ६ सघातन, ७ सहनन, ८ सस्थान, ९ वर्ण, १० गन्ध, ११ रस, १२ स्पर्श, १३ आनुपूर्वी, और १४ विहायोगति ये चवदह पिंड प्रकृतिया कहलाती हैं। १ पराघात नाम, २ उच्छ्वास नाम, ३ आतप नाम, ४ उद्योत नाम, ५ अगुरुलघु नाम, ६ तीर्थकर नाम, ७ निर्माण नाम, ८ उपघात नाम, ये आठ प्रत्येक प्रकृतियां कही जाती हैं। १ त्रस नाम, २ वादर नाम, ३ पर्याप्त नाम, ४ प्रत्येक नाम, ५ स्थिर नाम, ६ शुभ नाम, ७ सुभग नाम, ८ सुस्वर नाम, ९ आदेय नाम और १० यग कीर्ति नाम, इन दस प्रकृतियों को त्रस दशक कहते हैं। १ स्थावर नाम, २ सूक्ष्म नाम, ३ अपर्याप्त नाम, ४ साधारण नाम, ५ अस्थिर नाम, ६ अशुभ नाम, ७ दुर्भग नाम, ८ दुस्वर नाम, ९ अनादेय नाम और १० अयश कीर्ति नाम। इन दस प्रकृतिया को स्थावर दशक कहते हैं। इस तरह नाम कर्म के $१४ + ८ + १० + १० = ४२$ भेद होते हैं।

९३ भेद— गति नाम कर्म के ४ भेद— १ नरक, २ तिर्यञ्च, ३ मनुष्य और ४ देव। जाति नाम कर्म के ५ भेद— १ एकेन्द्रिय, २ द्वीन्द्रिय, ३ त्रीन्द्रिय, ४ चतुरिन्द्रिय, ५ पचेन्द्रिय। शरीर नाम कर्म के ५ भेद— १ औदारिक, २ वैक्रिय, ३ आहारक, ४ तैजस और ५ कामण शरीर। उपाग नाम कर्म के ३ भेद— १ औदारिक अगोपाग नाम कर्म २ वैक्रिय अगोपाग नाम कर्म और ३ आहारक अगोपाग नाम कर्म। बन्धन नाम कर्म के ५ भेद— १ औदारिक शरीर बन्धन नाम

कर्म, इसी तरह वैक्रियादि पाचो गरीरो के साथ बन्धन नाम कर्म जोड़ देना चाहिए। सघातन नाम कर्म के ५ भेद— १ औदारिक शरीर सघातन नाम कर्म, इसी तरह वैक्रियादि के साथ सघातन नाम कर्म जोड़ देना चाहिए। सहनन नाम कर्म के ६ भेद— १ वज्र ऋषभ नाराच, २ ऋषभ नाराच, ३ नाराच, ४ अर्ध नाराच, ५ किलिका और ६ सेवार्त। सस्थान नाम कर्म के ६ भेद— १ समचतुस्र, २ न्यग्रोध, ३ सादि, ४ कुब्ज, ५ वामन और ६ हुण्डक सस्थान। वर्ण के ५ भेद है— १ कृष्ण, २ नील, ३ रक्त-लाल, ४ पीत और ५ श्वेत वर्ण। गन्ध के २ भेद— सुरभिगन्ध और दुरभिगन्ध। रस के ५ भेद— १ तिक्त, २ कटु, ३ कषाय, ४ आम्ल और ५ मधुर रस। स्पर्श के ८ भेद— १ गुरु, २ लघु, ३ मृदु, ४ कठोर, ५ गीत, ६ उष्ण, ७ स्निग्ध और ८ रुक्ष स्पर्श। आनुपूर्वी के ४ भेद— १ नरकानुपूर्वी, २ तिर्यञ्चानुपूर्वी, ३ मनुष्यानुपूर्वी और ४ देवानुपूर्वी। विहायोगति के २ भेद— शुभ और अशुभ विहायो गति। इस तरह १४ पिंड प्रकृतियों के ६५ भेद हुए। इनके साथ ८ प्रत्येक प्रकृतिया, त्रस दशक और स्थावर दशक ये २८ प्रकृतिया जोड़ देने से नाम कर्म के $६५ + २८ = ९३$ भेद हो जाते हैं।

१०३ भेद— ९३ भेद उपरोक्त और बन्धन नाम कर्म के ५ भेद की जगह १५ भेद भी होते हैं। वे निम्न प्रकार हैं— १ औदारिक-औदारिक बन्धन नाम कर्म, २ औदारिक-तैजस बन्धन नाम कर्म, ३ औदारिक-कार्मण बन्धन नाम कर्म, ४ वैक्रिय-वैक्रिय बन्धन नाम कर्म, ५ वैक्रिय-तैजस बन्धन नाम कर्म, ६ वैक्रिय-कार्मण बन्धन नाम कर्म, ७ आहारक-आहारक बधन नाम कर्म, ८ आहारक-तैजस बधन नाम कर्म, ९ आहारक-कार्मण बधन नाम कर्म, १० औदारिक-तैजस-कार्मण बधन नाम कर्म, ११ वैक्रिय-तैजस-कार्मण बधन नाम कर्म, १२ आहारक-तैजस-

कार्मण वधन नाम कर्म, १३ तैजस-तैर्जस वधन नाम कर्म, १४ तैजस-कार्मण वधन नाम कर्म और १५ कार्मण-कार्मण वधन नाम कर्म । इस तरह वधन नाम कर्म के दस-भेद वढा देने से नाम कर्म के $९३ + १० = १०३$ भेद हो जाते हैं ।

६७ भेद— वधन नाम कर्म के १५ भेद और सघातन नाम कर्म के ५ भेदों का ५ गरीर नाम कर्म से समावेश कर दे । और वर्ण, गन्ध, रस और स्पर्श के २० भेदों को वर्ण, गन्ध, रस, और स्पर्श इन चार से समाविष्ट कर देते हैं, तो शेष ६७ प्रकृतिया ही बचती हैं । वधन नाम के १५, सघातन नाम के ५ और वर्णादि की १६ इस तरह कुल ३६ प्रकृतियां $१०३ - ३६ =$ कम करने से, नाम कर्म की शेष ६७ प्रकृतिया रहती हैं । इस अपेक्षा से नाम कर्म की ४२, ९३, १०३ और ६७ प्रकृतिया होती हैं ।

गोत्र कर्म

इसे कुभकार के समान माना है । जैसे कुभकार अनेक तरह के घट बनाता है, जिनमें से कुछ घट कलग के रूप में पूजे जाते हैं या घी, पानी आदि शुभ पदार्थ रखने के काम में आते हैं, तो कुछ घट मदिरा आदि अशुभ पदार्थ भरने के काम में भी लाए जाते हैं । उसी तरह इस नाम कर्म के उदय से जीव कभी उच्च गोत्र में जन्म लेता है, तो कभी नीच गोत्र में भी जन्म ग्रहण करता है । ऊच और नीच के भेद से गोत्र कर्म दो प्रकार का माना गया है ।

अंतराय कर्म

यह कर्म भण्डारी — कोषाध्यक्ष के समान कहा गया है । कोषाध्यक्ष के अनुकूल न होने पर राजा अपनी इच्छानुसार धन का व्यय नहीं कर सकता । उसी तरह इस कर्म के उदय से शक्तिये

प्राप्त नहीं होती है। इस कर्म के ५ भेद हैं— १ दान-अंतराय, २ लाभ-अंतराय, ३ भोग-अंतराय, ४ उपभोग-अंतराय और ५ वीर्य-अंतराय।

प्रकृतियों का वंश

८ कर्म की १२० प्रकृतिया का वंश होता है। वह इस प्रकार है—
 ज्ञानवरण की ५, दर्शनावरण की ९, वेदनीय की २, मोहनीय की २६— १ सम्यक्त्व मोहनीय और सम्यक्त्व-मिथ्या मोहनीय—मिश्र मोहनीय प्रकृति का वंश नहीं होता है, वंश तो मिथ्यात्व मोहनीय का होता है, परन्तु परिणामों में विबुद्धि और अर्धबुद्धि होने पर सम्यक्त्व और मिश्र मोहनीय की दोनों प्रकृतियों वंश जाती है, आयु की ४, नाम की ६७, गोत्र की दो और अंतराय की ५ = १२० प्रकृतिया।

उपरोक्त १२० में मोहनीय कर्म की निकाली गई दो प्रकृतिया मिला देने पर १२२ प्रकृतिया वंश जाती हैं। ये १२२ प्रकृतियाँ उदय और उदीरणा की अधिकारिणी हैं।

८ कर्म की १५८ उत्तर प्रकृतियाँ होती हैं। इसमें नाम कर्म की १०३ प्रकृतियों मिलाई गई हैं। इस में से वंश नाम कर्म के ५ भेद लिए जाए तो १५८—१० = १४८ प्रकृतियाँ शेष रहती हैं। ये १४८ प्रकृतियाँ सत्ता योग्य हैं अथवा इनकी सत्ता रहती है।

कर्म वंश का कारण

जैन आगमों एवं ग्रन्थों में कर्म वंश के संबन्ध में तीन मान्यताएँ प्रचलित हैं— एक मान्यता है कषाय और योग्ये दो कर्म वंश के कारण हैं, दूसरी मान्यता मिथ्यात्व, अन्नत, कषाय और योग्य चार को कारण मानती है और तीसरी परंपरा उसमें प्रमाद को जोड़ कर पांच कारण मानती है। दो कारण मानने वालों ने शेष कारणों का कषाय में समावेश कर लिया है। इस तरह कषाय और योग्य कर्म वंश के कारण हैं,

इस मान्यता में किसी का विरोध नहीं है। इस में भी कषाय को कर्म बन्ध का प्रबल कारण माना है। क्योंकि कषाय रहित योग के कारण केवल कर्म आते हैं, परन्तु कषायाभाव के कारण उनका बन्ध नहीं होता है। इसलिए आगमों में राग-द्वेष को कर्म का बीज कहा है। † अतः कर्म बन्ध का प्रमुख कारण कषाय है। परन्तु उसे अभिव्यक्त करने का साधन योग है। मन, वचन और काया इन तीनों योगों में से किसी एक योग की सहायता के बिना कषाय की अभिव्यक्ति नहीं हो सकती है। अतः यह जानना आवश्यक है कि इन तीनों आधारों में से मुख्य आधार कौनसा है? ब्रह्म विन्दु उपनिषद्, २ में कहा गया है—

—“मन एव मनुष्याणां कारणं बन्धमोक्षयोः,
बन्धाय विषयासक्तं मुक्त्यै निर्विषयं स्मृतम् ।”

इसमें मन को कर्म बधन का प्रबल कारण माना है। इसी के सहयोग से मन, वचन और काया की प्रवृत्ति में शुद्धता एवं मलीनता आती है। गीता में भी कहा गया है—हे कृष्ण! यह मन बड़ा चंचल है, इसका निरोध करना सरल नहीं है। * परन्तु यह निश्चित है कि इसका निरोध होने पर ही मुक्ति होती है। जैनागमों में भी मन को प्रमुख माना है। कर्म बन्ध के लिए वचन और शरीर की क्रिया के स्थान में जीव के परिणामो-आन्तरिक भावों या मानसिक चिन्तन को कर्म बन्ध का प्रमुख कारण माना है। §

† रागो य दोषो य कम्म बीज ।

—उत्तराख्ययन, ३२, ६

* चंचल हि मन. कृष्ण । —श्री भगवद् गीता, ६, ३४

§ परिणामे बन्ध ।

जैनों की तरह उपनिषदों में भी मन को शुद्ध और अशुद्ध दो तरह का माना है। काम सकल्प रूप मन को अशुद्ध और उमने रहित मन को शुद्ध माना है। † अशुद्ध मन ससार का कारण है और शुद्ध मन मुक्ति का। जैन विचारको ने भी इस बात को माना है कि जब तक कपाय का क्षय नहीं हो जाता, तब तक अशुद्ध मन रहता है और १२वें गुणस्थान में और उसके बाद १३ वें गुणस्थान में शुद्ध मन की ही प्रवृत्ति होती है और १४ वें गुणस्थान में पहुंचते ही केवली सर्व प्रथम मन योग का निरोध करते हैं, उसके बाद वचन और काय योग का निरोध करते हैं। ‡

इन तरह जैनों ने मन योग को प्रबल माना है। उसका निरोध कर लेने के बाद वचन और काय योग का सहज ही निरोध हो जाता है। जब तक मन का निरोध नहीं होता, तब तक वचन और काय योग का निरोध नहीं होता। क्योंकि इन दोनों योगों का संचालक मन है। उस पर विजय पा लेने पर सब पर विजय हो जाती है। आध्यात्मिक भक्त कवि आनन्दघन जी ने कुथुनाय भगवान् की प्रार्थना करते हुए कहा है—

“मन जीत्युं ते सगत्तो जीत्युं ए वात नहीं खोटी,
एम कहे में जीत्युं ते नवी मानुं, एही वात छे कई मोटी।
हो कुंथु जिन मनडो किम ही न वांके ॥”

इस तरह हिंसा-अहिंसा का आधार भी मन को माना है मानसिक परिणति विशुद्ध हो रही है, तो उस समय गरीर से हिंसा

† ब्रह्म विन्दु उपनिषद्, १।

‡ विशेषावश्यक भाष्य, ३०५९ से ३०६४।

होने पर भी पाप कर्म का वन्ध नहीं होता है । और उसके विपरीत कोई व्यक्ति प्रत्यक्ष मे गरीर से किसी भी जीव की हिंसा करता हुआ दिखाई नहीं दे रहा है, परन्तु मन मे किसी के प्रति कलुषित परिणाम लिए हुए है, तो वह पाप कर्म का वध कर लेता है । विरोषावश्यक भाष्य मे कहा है कि अशुभ परिणाम हिंसा है, चाहे उससे वाह्य रूप से जीवो की घात-हिंसा हो या न हो । और परिणामो मे विशुद्धता है तो वाह्य रूप से द्रव्य हिंसा होने पर भी पाप कर्म का वध नहीं होता है ।-§ आगम मे भी यही कहा गया है कि अयतना पूर्वक चलने-उठने, खाने-पीने, बोलने आदि की, की जाने वाली क्रिया से छ. काय की हिंसा एव पाप कर्म का वध होता है और यतना पूर्वक उक्त क्रिया करने मे पाप कर्म का वध नहीं होता है । * इतना होते हुए भी बौद्धो ने जैनो पर जो यह आक्षेप किया है कि "जैन केवल काय दड को ही महत्त्व देते है," यह उनका भ्रम है और इस भ्रम का मुख्य कारण साम्प्रदायिक अभिनिवेश ही है, ऐसा मानना चाहिए । अन्यथा यह आक्षेप कोई मूल्य नहीं रखता है ।

जैनो की तरह बौद्ध भी मन को कर्म वध का प्रबल कारण मानते है । उपालिसुत्त मे मन को ही वध का मुख्य कारण कहा है । धम्मपद मे भी कहा है—

“मनोपुञ्जगमा धम्मा मनोसेट्ठा मनोमया ।

मनसा चैव पदुङ्गेन भासति वा करोति वा ।

ततो न दुक्खमन्वेति, चक्कं व वहतो पदं ॥”

§ विरोषावश्यक भाष्य, १७६६ ।

* द्वावैकालिक सूत्र, ४, १-७ ।

उपरोक्त विचारों से यह स्पष्ट-हो गया है कि कर्म बंध में प्रबल कारण मन है अथवा यों कह सकते हैं कि परिणामों की तीव्रता और मन्दता के अनुसार ही कर्मों का तीव्र एवं मन्द ब्रध होता है। अतः कपाय और योग को कर्म बन्ध कहा गया है, वह उपयुक्त ही है। मिथ्यात्व आदि का उसी में समावेश हो जाता है। क्योंकि अनन्तानुबन्धी कपाय का उदय मिथ्यात्व है, अप्रत्याख्यानी कपाय का उदय अत्रत है और प्रत्याख्यानी कपाय का उदय प्रमाद है। अतः कर्म बन्ध के उक्त दो, और मिथ्यात्व, अत्रत, कपाय और योग इन चार तथा उसमें प्रमाद को मिला कर किए गए ५ भेदों में कोई सैद्धांतिक विरोध नहीं है। मात्र सख्या का भेद है। इससे मान्यता में किसी भी तरह का अन्तर नहीं पड़ता है।

कर्म फल का स्थान

काल, स्वभाव, ईश्वर आदि को एकांत आधार मानने वाले विचारक जगत में दिखाई देने वाले वैचित्र्य का कारण उन सबको मानते हैं। जो दर्शन एकांत अद्वैत को स्वीकार करते हैं या मात्र-चेतन से ही सृष्टि की उत्पत्ति मानते हैं, उनके मत में अदृष्ट-कर्म या माया ही वैचित्र्य का कारण है। नैयायिक-वैशेषिक द्वैत को मानते हैं, फिर भी सृष्टि वैचित्र्य का कारण अदृष्ट-कर्म को स्वीकार करते हैं। उनके मतानुसार जड और चेतन सभी कार्यों में अदृष्ट साधारण कारण है। बौद्ध दर्शन जड सृष्टि में कर्म को कारण नहीं मानता है। यहाँ तक की वे वेदना को भी सर्वथा कर्म का कारण नहीं मानते हैं। मिलिन्द प्रश्न में इसके ८ कारण माने हैं— १ वात, २ पित्त, ३ कफ और ४ इन तीनों का सन्निपात, ५ ऋतु, ६ विषमहार, ७ औपक्रमिक और ८ कर्म। उक्त आठ कारणों में से किसी एक कारण से जीव को वेदना का

सवेदन होता है। अतः सुख-दुःख की सवेदना के कारण आठ ही हैं, इस के अतिरिक्त कोई व्यक्ति पूर्व कर्म को सवेदना का कारण मानता है, तो यह मिथ्या है। क्योंकि इसका बहुत थोड़ा भाग ऐसा है, जो पूर्व कृत कर्म का फल हो, अधिकांश भाग तो दूसरे कारणों पर ही आधारित है। सवेदना का कौनसा भाग पूर्व कृत कर्म का है, इस का निर्णय तो बुद्ध ही कर सकता है। §

जैन दर्शन इस बात को मानता है कि कर्म का सबव आत्मा से है। भौतिक वस्तुओं पर उसका कोई असर नहीं होता है। पुद्गलो का भी पुद्गलो के साथ बंध होता है, परन्तु उसके बंध की व्यवस्था दूसरी तरह से है। जिसका वर्णन तत्त्व-मीमांसा अध्याय के अजीव विचारणा प्रकरण में कर चुके हैं। परन्तु आत्मा के साथ जो कर्म का बंध होता है, वह की जाने वाली क्रिया के साथ चल रहे परिणामों या भावनाओं के द्वारा ही होता है और वह भावना या परिणाम जीव के ही होते हैं। अतः परिणामों से युक्त ससारी जीव-आत्मा ही कर्म बन्ध करता है।

जीवों में जो वैचित्र्य नजर आता है, वह बंधे हुए कर्म का फल है। नारक, तिर्यंच, मनुष्य और देव आदि जो विभिन्न रूप हैं, औदारिक, वैक्रिय आदि विभिन्न शरीर मिले हैं तथा सुख-दुःख, सपति-विपत्ति, ज्ञान-अज्ञान, चारित्र-अचारित्र आदि की उपलब्धि होती है, वह कर्म के ही कारण से होती है। परन्तु भूकम्प आदि जैसे भौतिक कार्यों में कर्म का सीधा सबंध नहीं है। यह बात कर्म की मूल और उत्तर प्रकृतियों से भी स्पष्ट हो जाती है। *

§ मिलिन्द प्रश्न, ४, १, ६२.

* विशेष विस्तार से जानने वाले जिज्ञासु कर्म ग्रन्थ भाग छठा हिन्दी अनुवाद (पं फूलचन्द सिद्धातशास्त्री) की प्रस्तावना, पृ ४३ देखें।

परिणाम और प्रकृति का संबंध

यह एक सोचने-समझने की बात है कि जड़ प्रकृति पर कर्म वर्गणा के पुद्गलों का कोई असर नहीं होता है। उसमें होने वाला परिवर्तन जड़ परमाणुओं के सघटन-विघटन पर आधारित है, परन्तु कर्म से उसका कोई संबंध नहीं है। फिर भी ये परिवर्तन एक अपेक्षा से कर्म में सवधित भी है। जड़ के कर्मों से नहीं, बल्कि चेतन के, जीव के कर्म से प्रभावित है। जैसे भूकम्प आदि आकस्मिक घटनाएँ घटित होती हैं, जिन्हें जनसाधारण की भाषा में दैवी प्रकोप कहते हैं। वैज्ञानिक दृष्टि से ये घटनाएँ कुछ रासायनिक परिवर्तनों के कारण होती हैं और सैद्धान्तिक दृष्टि से पुद्गल परमाणुओं के जुड़ने-टूटने के परिणाम स्वरूप प्रकृति में परिवर्तन आता है। परन्तु वह घटना उस स्थान में स्थित जीवों के दुःख एवं सवेदना का जो कारण बनती है, वह उन जीवों के सामूहिक वेदनीय कर्म के उदय का ही फल है।

यह स्पष्ट है कि आत्मा के शुभाशुभ विचारों का प्रकृति पर भी असर होता है। श्रमण-संस्कृति इस बात को मानती है कि तीर्थंकर जिस क्षेत्र में विराजमान होते हैं, उस क्षेत्र के आस-पास २५ योजन अर्थात् २०० मील तक कोई उपद्रव नहीं होता है, कोई संक्रामक रोग नहीं फैलता है, राष्ट्रीय एवं अन्तराष्ट्रीय संकट पैदा नहीं होता है, अनावृष्टि-अतिवृष्टि के कारण दुष्काल नहीं पड़ता है। यह उन महापुरुषों के उज्ज्वल, समुज्ज्वल, महोज्ज्वल विचार परमाणुओं का ही असर है कि वे प्रकृति के परमाणुओं को प्रकोपित नहीं होने देते। आत्मा के शुद्ध अध्यवसायों से अनुप्राणित वे शुद्ध-सात्विक एवं शान्त परमाणु उस क्षेत्र के आस-पास स्थित समस्त परमाणुओं को शान्त-प्रशान्त बना देते हैं। यही स्थिति-अशुभ विचार के बुरे परमाणुओं के

सबध मे भी समझनी चाहिए। जब वे सामूहिक रूप से प्रवहमान होते हैं, तो प्रकृति के शान्त वातावरण मे हल-चल मचा देते हैं, तूफान सा ला देते हैं।

मनोवैज्ञानिक भी इस बात को मानते हैं कि मनुष्य के मन मे अच्छे-बुरे जैसे भी विचार बनते हैं, उसके अनुरूप परमाणुओं मे कालापन या उज्ज्वलता तथा कटुता या मधुरता आती है। * और उन भावनाओं से अनुरंजित परमाणु जब व्यक्ति के शरीर से निकलकर बाहर आते हैं तो बाहर के परमाणुओं को भी प्रभावित किए बिना नहीं रहते। वे शुभाशुभ एव विशुद्ध भावों से रगे हुए परमाणु अन्य परमाणुओं के साथ मिलकर प्रकृति के वातावरण मे परिवर्तन ले आते हैं। जिसे वैज्ञानिकों की भाषा मे रासायनिक परिवर्तन कहते हैं। रासायनिक परिवर्तन भी क्या है? परमाणुओं का मिलना एव अलग होना ही रासायनिक परिवर्तन है। जब हाईड्रोजन और आक्सीजन दो गैसों के परमाणु अपने-अपने स्कन्ध मे से अलग होकर आपस मे मिल या मिला दिए जाते हैं, तो उनमे परिवर्तन आ जाता है, वे अपने स्वरूप को छोड़कर पानी के रूप मे परिलक्षित होने लगते हैं। तो परमाणुओं मे यह रासायनिक परिवर्तन स्कन्ध के सघटन-विघटन के कारण ही होता है। अतः चाहे वैज्ञानिक के शब्दों मे कहूं, मनोवैज्ञानिक की दृष्टि से कहूँ या एक सैद्धान्तिक की भाषा मे कहूँ— 'बात एक ही है कि आत्मा के शुभाशुभ भावों से अनुरंजित परमाणुओं का बाहर के परमाणुओं पर भी असर होता है और उस से प्रकृति मे अच्छा या बुरा परिवर्तन आता है।

* जिसे जैन परिभाषा मे लेश्या कहते हैं। लेश्या के वर्ण, रस, स्पर्श आदि शुभाशुभ परिणामों—विचारों के अनुसार अच्छे-बुरे होते हैं।

मैं बता रहा था कि भूचाल आदि प्राकृतिक प्रकोप जीवों के सामूहिक वेदनीय कर्म का फल भी है। व्यक्ति स्वयं कर्म का वन्व करता है और स्वयं उसके फल को भोगता है। किन्तु कुछ कर्म ऐसे भी होते हैं, जो सामूहिक रूप से वाधे जाते हैं, तो भोगने के समय भी सामूहिक रूप से उद्वेग में आते हैं। भूकम्प, अनावृष्टि-अतिवृष्टि, महामारी आदि सकामक रोग, बाढ़ आदि प्राकृतिक तूफान सामूहिक रूप से बंधे हुए कर्मों के फल हैं। इससे यह स्पष्ट हो जाता है कि प्रत्येक कर्म व्यक्तिगत या सामूहिक जिस रूप में बंधा है उस रूप में भी फल देता है। रोग-विमारी, कुरूप गरीर, वेद में अगोपाग, दरिद्रता आदि सभी बुरी वस्तुएँ तथा स्वस्थ एवं सुन्दर गरीर, व्यवस्थित अगोपाग, भरा-पूरा परिवार आदि सभी अच्छे, सयोग अशुभ और शुभ कर्मों के फल हैं।

सामूहिक बंध का कारण

यह तो स्पष्ट हो गया है कि बंधे हुए कर्म अपना फल देते हैं। व्यक्तिगत कर्म बंध की चर्चा हम विस्तार से कर चुके हैं। परन्तु सामूहिक कर्म बंध के सबंध में हमने पीछे कहीं चर्चा नहीं की है। और यहाँ सामूहिक कर्म फल का प्रसंग चल पड़ा है, अतः हम यहाँ इस पर भी जरा विचार कर लें तो अप्रासंगिक नहीं होगा। यह हम पहले बता चुके हैं कि जो प्राकृतिक विपत्तिएँ आती हैं, वे उक्त प्रदेश में स्थित जीवों के अशुभ कर्मोदय का ही फल हैं। इसमें यह प्रश्न पूछा जा सकता है कि बहुत-से जीव सामूहिक बंध कैसे करते हैं?

इसके उत्तर में हम दो छोटे-से उदाहरण देना उपयुक्त समझते हैं, जिससे सारी स्थिति साफ हो जाएगी। एक जगह वेश्या का नृत्य एवं संगीत हो रहा है, हंजारों व्यक्ति उभे देख-सुन रहे हैं और उसके रूप-सौन्दर्य, नृत्य के विकारी हाव-भाव एवं संगीत के माधुर्य को देख-

सुन करके सब के मन में वासना जगती है। उसका नृत्य एव सगीत वद होते ही-आवाजे कसी जाती हैं, सीटिया वजाई जाती हैं, इत्यादि अनेक तरह से विकृत भावों को व्यक्त किया जाता है।

किसी प्रात में साप्रदायिक दंगे होते हैं, एक-दूसरे राष्ट्र में युद्ध चलता है, उस समय अखवारो, रेडियो आदि साधनों से उसके समाचारों को जान कर मन में उनके प्रति द्वेष एवं घृणा के भाव आते हैं, तथा उस हिंसक दुष्कर्मों की प्रशंसा करने वाले भी मिल जाते हैं।

इस तरह के प्रसंग सामूहिक रूप से पाप कर्म वध के कारण बनते हैं। और-इसी तरह किसी महापुरुष के सत्कार्य की सामूहिक रूप से प्रशंसा करने तथा उसके द्वारा बताया गए सम्यक् मार्ग पर सामूहिक रूप से गति करने से सामूहिक रूप से पुण्य कर्म का वध होता है। जिसके परिणाम स्वरूप में परिवार, समाज एव राष्ट्र में जहां भी उक्त सदात्माएँ रहती हैं, वहां सदा सुख-शान्ति का सागर ठाठे मारता रहता है।

इतनी लम्बी विचारणा के बाद हम इस निर्णय पर पहुँचे कि आत्मा के द्वारा किए गए शुभाशुभ कर्म आत्मा को मिलने वाले अच्छे एव बुरे सयोगों के रूप में मिलते हैं। दुनिया में मिलने वाले अच्छे एव बुरे सभी सयोग कर्म के फल हैं और इसी कारण एक ही माता से उत्पन्न दो भाईयों के रहन-सहन एव दुःख-सुख का भोग करने में भिन्नता नजर आती है। यह भिन्नता दोनों आत्माओं के अपने किए हुए कर्मों का ही फल है।

बंध और विपाक की प्रक्रिया

जैनागमों में वध चार प्रकार का माना है— १ प्रकृति बंध, २ प्रदेश वध, ३ अनुभाग बंध और ४ स्थिति बंध। लोक में ऐसा कोई

स्थान नहीं है, जहा कर्म योग्य पुद्गल न हो अथवा सारा लोक कर्म योग्य पुद्गलो से भरा है। अतः प्रत्येक स्थान में स्थित जीव मन, वचन और काया की प्रवृत्ति से अपने निकट में स्थित कर्म योग्य पुद्गलो को सभी दिशा-विदिगाओं से ग्रहण करता है। जिस स्थान में जीव के आत्म प्रदेश स्थित है, उतने स्थान में रहे हुए कर्म पुद्गलो को आत्मा ग्रहण करती है, यह कर्म ग्रहण की क्षेत्र मर्यादा है। परमाणुओं की संख्या की मर्यादा योगों की तरलमता पर आधारित है। योगों की प्रवृत्ति अधिक होती है, तो परमाणुओं की संख्या भी अधिक होती है और प्रवृत्ति स्वल्प होती है, तो परमाणु भी अल्प संख्या में आते हैं। इस प्रक्रिया को जैन परिभाषा में प्रदेश वध कहते हैं।

आत्मा द्वारा ग्रहण किए गए परमाणु ज्ञानावरणादि कर्म प्रकृतियों के रूप में परिणत होते हैं, उसे प्रकृति वध कहते हैं। योग की प्रवृत्ति से परमाणुओं की संख्या और ज्ञानावरणादि प्रकृतियों की व्यवस्था होती है, इस कारण इस प्रक्रिया को प्रदेश वध और प्रकृति बन्ध कहते हैं। आत्मा वस्तुतः अमूर्त माना जाता है, फिर भी कर्म संयोग के कारण उसे कथञ्चित् मूर्त भी माना गया है। क्योंकि आत्मा और कर्म का सवध दूध-पानी के सवध जैसा है। सांख्य ने भी ससारावस्था में पुरुष और प्रकृति का सवध नीर-क्षीर जैसा माना है। नैयायिक-वैशेषिक ने भी धर्माधर्म का आत्मा के साथ समवाय सवध माना है। इसी से वे एकीभूत दिखाई देते हैं, उन्हें पृथक् करके बताना असंभव है। केवल लक्षण भेद से ही उन्हें आत्मा से पृथक् समझ सकते हैं।

योगों की प्रवृत्ति से प्रकृति और प्रदेश बन्ध होता है। परन्तु उस के साथ कषाय की जो प्रवृत्ति होती है, उससे स्थिति और अनुभाग—रस बन्ध होता है। परिणामों में कषाय की मन्दता होती है, तो उन

कर्मों का स्थिति और अनुभाग बंध भी मन्द—हल्का होगा और कपाय की तीव्रता होगी तो बंध भी प्रगाढ होगा, परन्तु कपाय के अभाव में आत्मा के साथ कर्म परमाणुओं का बंध नहीं होता है । जिस प्रकार सूखी दीवार पर रेत के परमाणु नहीं चिपटते हैं, उसी तरह कपाय रहित आत्मा पर कर्म रज भी नहीं चिपटती है । कर्मों का बन्ध कपाय युक्त योग प्रवृत्ति से होता है । उस का स्थिति और अनुभाग बंध भी कपाय से होता है । परन्तु इसमें अन्तर इतना ही है कि प्रदेश और प्रकृति बंध कपाय युक्त योग-प्रवृत्ति से होता है और स्थिति एवं अनुभाग बंध कपाय युक्त परिणामों से होता है ।

योग दर्शन में भी क्लेश रहित योगी के अकृष्णाशुक्ल कर्म माना है अर्थात् उसके शुभाशुभ कर्म का बन्ध नहीं होता । बौद्धों ने अर्हत में क्रिया चेतना स्वीकार करके कर्म बन्ध का निषेध किया है । इनकी क्रिया चेतना का रूप जैनो की इर्यापय क्रिया से मिलता-जुलता है ।

इस तरह चार प्रकार से कर्म का बन्ध माना है । परन्तु बन्धा हुआ कर्म तुरन्त फल देता हो, ऐसी बात नहीं है । वह अपने समय पर फल देता है । जिस प्रकार आग पर भोजन सामग्री चढाते ही नहीं पक जाती, उसमें कुछ समय लगता है । इसी तरह कर्म का पाक काल पूरा होने पर ही कर्म अपना फल देता है । इसे जैन परिभाषा में 'अवाधाकाल' कहते हैं । अवाधाकाल, पूरा होने पर ही बंधे हुए कर्म परमाणु फल देने को तत्पर होते हैं, इसे कर्म का उदय काल कहते हैं । उदय में आए हुए कर्म फल देकर आत्मा से अलग हो जाते हैं और तप-सयम के द्वारा भी पूर्व में बंधे हुए कर्मों को आत्मा से अलग किया जाता है, इसे निर्जरा कहते हैं । और आत्मा से समस्त कर्मों को सर्वथा अलग कर देने को मोक्ष कहते हैं ।

आत्मा और कर्म का संबंध

प्रश्न— कर्म बंध की बात तो स्पष्ट हो गई। परन्तु यह समझ में नहीं आया कि कर्म आत्मा पर कैसे छा जाते हैं ? क्योंकि आत्मा अमूर्त है और कर्म मूर्त। ऐसी स्थिति में दोनों का संबंध कैसे हुआ ? मूर्त ने अमूर्त को कैसे आवृत कर लिया ?

उत्तर— भारतीय चिन्तनधारा के सभी विचारको ने आकाश को अमूर्त माना है और घट-पट आदि पदार्थों को मूर्त स्वीकार किया है। और इस बात को हम सदा प्रत्यक्ष देखते हैं कि घट-पट आदि मूर्त पदार्थों का अमूर्त आकाश के साथ सवध जुड़ा हुआ है। वे जितने आकाश प्रदेश में स्थित होते हैं, उतने आकाश प्रदेशों को आवृत कर लेते हैं। एक और भी उदाहरण है— जब अघेरी चलती है तो आकाश पर धूल छा जाती है, चारों तरफ धुँवलापन हो जाता है। तो ये घट-पट एव धूली कण आदि सभी पदार्थ मूर्त हैं, फिर भी इनका अमूर्त आकाश के साथ सवध होता है और ये अमूर्त आकाश को प्रच्छन्न कर लेते हैं। इस तरह मूर्त कर्म भी आत्मा के साथ सवद्ध होने पर आत्म गुणों को प्रच्छन्न कर लेता है।

प्रश्न— मूर्त पदार्थों का अमूर्त के साथ संबन्ध होता है, यह ठीक है। परन्तु अमूर्त पदार्थ पर मूर्त पदार्थ का कोई असर तो होता नहीं। जैसे वायु और अग्नि आकाश में स्थित रहते हैं, फिर भी आकाश पर उनका कोई असर नहीं होता है। तो फिर अमूर्त आत्मा को मूर्त कर्म कैसे प्रभावित कर सकता है ?

उत्तर— अग्नि का पदार्थों पर दो तरह से प्रभाव पड़ता है। एक तो यह

कि जिस प्रदेश में आग रहे वह प्रदेश अग्निमय दिखाई दे और दूसरा यह है कि उस प्रदेश में स्थित पदार्थों को जला कर भस्म कर दे। यह ठीक है कि अग्नि आकाश को जला नहीं सकती, परन्तु जिस स्थान में अग्नि प्रज्वलित होती है, उतने आकाश प्रदेश अग्निमय ही दिखाई देते हैं। वे आग से प्रभावित हुए बिना नहीं रहते। रहा जलाने का प्रश्न? अमूर्त पदार्थ ही नहीं, कई ऐसे मूर्त पदार्थ भी हैं कि जिन पर आग का कोई असर नहीं होता। जैसे वस्तुओं को पानी के प्रभाव से बचाने के लिए वाटर प्रूफ (Water proof) वस्त्र का निर्माण किया गया, उसी तरह वैज्ञानिकों ने (Fire proof) वस्त्र का भी निर्माण कर लिया है। यह वस्त्र आग के प्रभाव से सर्वथा अछूता रहता है। जम्मू-कश्मीर के पहाड़ों में इस तरह का पत्थर पाया जाता है, जिससे रूई की तरह रेशे निकलते हैं। और मेहनत करने पर उसके धागे भी बनाए जा सकते हैं। इस रूई की विशेषता यह है कि इस पर आग का असर नहीं होता। * इससे स्पष्ट होता है कि आग बहुत से मूर्त पदार्थों को भी जला नहीं सकती, परन्तु जब आग की लपटें उन पदार्थों के पास होती हैं तो वे आगमय परिलक्षित होते हैं। उसी तरह आकाश भी अग्निमय दृष्टिगोचर होता है। इस लिए हम यह नहीं कह सकते कि वह आग के प्रभाव से सर्वथा अछूता है। इतना ही कह सकते हैं कि आग आकाश के स्वरूप को बदल नहीं सकती। आग के बुझते ही आकाश फिर से निर्मल और स्वच्छ प्रतीत होने लगता है। यही बात

* जम्मू गवर्नमेन्ट कालिज के जीओलोजी (Geology) विभाग के प्रोफेसर ने मुझे बताया कि इसमें बना तार न आग से पिघलता है, न जलता है और न दूसरे रूप में परिवर्तित ही होता है, अर्थात् आग के कारण इसे किसी तरह की क्षति नहीं पहुँचती। —सपादक

आत्मा और कर्मों के संबन्ध में है ।

कर्म आत्मा के अस्तित्व को समाप्त करने में मन्वथा असमर्थ है । आत्मा कर्म के प्रभाव से इतनी ही प्रभावित होती है कि जब तक कर्मों का प्रवाह प्रवहमान रहता है, तब तक वह कर्ममय दिखाई देती है । जैसे आग के प्रभाव से आकाश अमूर्त होते हुए भी काले, पीले, लाल आदि कई रंगों में दिखाई देता है, उसी तरह कर्म के प्रभाव से आत्मा भी किरकट की तरह अनेकों रंग बदलता हुआ परिलक्षित होता है । परन्तु कर्म का स्रोत सूखते ही आत्मा अपने शुद्ध रूप में आ जाता है । अनन्त-अनन्त काल तक कर्म के प्रभाव में रहकर भी उसके शुद्ध आत्म स्वरूप में जरा भी परिवर्तन नहीं आता है । अस्तु कर्म आत्मा को बाह्य रूप से प्रभावित करता है, परन्तु वह उसे अपने या अन्य रूप में परिवर्तित नहीं कर सकता है ।

दूसरी बात यह है कि आत्मा का ज्ञान गुण अमूर्त है और शराव मूर्त है । जब मनुष्य शराव का सेवन करता है तो वह ज्ञान एवं चेतना को ढक लेती है, थोड़ी देर के लिए मनुष्य अपने ज्ञान एवं चेतना को खो बैठता है । तो इस तरह देखा जाता है कि अमूर्त पदार्थ भी मूर्त पदार्थों से प्रभावित होते हैं ।

एक बात और भी है, वह यह है कि जैन दर्शन आत्मा को कथंचित् मूर्त भी मानता है । ससारी जीव अनादि काल से कर्म के आवरण से आवृत्त होने के कारण ससार में एक योनि से दूसरी योनि में परिभ्रमण करते हैं तथा शरीर होते हैं । शरीर मूर्त ही होता है और प्राण युक्त शरीर को व्यवहार में आत्मा का प्रतीक मानते हैं । इस अपेक्षासे उन्हें मूर्त भी कहा गया है और मूर्त कर्म ससारी जीवों को ही प्रभावित करता है, जो उसके बन्धनों से आवद्ध हैं ।

कर्म स्वयं-फल प्रदाता है

प्रश्न— कर्म जड़ है। उसे अपने शुभाशुभ होने का कोई बोध नहीं है। और कर्म का कर्ता फल भोगना नहीं चाहता है। ऐसी स्थिति में जड़ कर्म उसे शुभाशुभ फल कैसे देंगे ?

उत्तर— यह ठीक है कि कर्म जड़ हैं, परन्तु वह चेतन के साथ-सबद्ध होने के कारण उसमें भी यथासमय फल देने की शक्ति पैदा हो जाती है। जड़ पुद्गलो का भी यह स्वभाव है कि वे जिस रूप में सघटित होते हैं या किए जाते हैं, उसी के अनुसार अपना असर भी दिखाते हैं। कुछ बम्ब ऐसे होते हैं कि जिनमें विस्फोटक पदार्थ भरते समय उनके फटने का समय अंकित कर दिया जाता है और परिणाम स्वरूप वह बम्ब बिना चलाए एवं बिना किसी चीज से टक्कराए ही यथासमय फट जाता है। तो पुद्गलों को भले ही समय एवं शुभाशुभ का ज्ञान नहीं है, परन्तु जिस रूप में उनका सग्रह हुआ है, उस रूप में उनकी परिणति होती है। उसके लिए किसी ईश्वर को इधर-उधर भाग-दीड़ करने की आवश्यकता नहीं है।

हम जानते हैं कि विष निर्जीव है, उसे किसी व्यक्ति को मारने का भी ज्ञान नहीं है। फिर भी मनुष्य के न चाहने पर भी विष का प्रभाव पड़े बिना नहीं रहता है। जो व्यक्ति विष खाने के बाद मरना नहीं चाहता है, फिर भी विष का असर होते ही मनुष्य मरणासन्न हो जाता है और वह बचने के लिए चिल्लाता है। वैद्य-डाक्टर विष को निकालने का प्रयत्न करते हैं। यदि विष खून में मिल गया है और उस के निकालने के प्रयत्न सफल नहीं हुए हैं, तो वह व्यक्ति सदा के लिए मृत्यु की गोद में सो जाता है। जब विष भी अपना प्रभाव दिखाए बिना

नहीं रहता, तब आत्मा के साथ संबद्ध कर्म अपना प्रभाव दिखाए बिना कैसे रहेंगे।

परमाणुओं का वैचित्र्य

जैनों का कर्मवाद का सिद्धांत केवल तर्क या कल्पना के आवार पर नहीं रचा गया है। सर्वज्ञों द्वारा जैसा देखा गया है, उसी रूप में उस का विवेचन किया गया है। अतः उसमें सन्देह को जरा भी स्थान नहीं है। परमाणुओं की विलक्षणता तो आज के युग में स्पष्ट हो गई है। इन पंक्तियों के लेखक का चातुर्मास जैनधर्म दिवाकर आचार्य-सम्राट् पूज्य गुरुदेव श्री आत्मा राम जी महाराज के चरणों में लुंवियाना था। उन दिनों श्री हसरज जी वायरलैस लुंवियाना आए थे। उन्होंने अपनी वैज्ञानिक प्रतिभा के अनेको वैज्ञानिक चमत्कार दिखलाए थे। परमाणुओं में कितना विलक्षण आर्कषण है? ये किस तरह काम करते हैं? और कैसे असंभावित दृश्यों को प्रस्तुत कर देते हैं? यह सब कुछ उन्होंने अपनी विज्ञान कला प्रदर्शनी में दिखलाया था। परिचय के लिए चन्द चमत्कारों का निर्देश निम्न पंक्तियों में कर रहे हैं—

१ आवाज पर चलने वाला पंखा— यह पंखा आदमी की भाति आज्ञा मानता है। 'चलो' का आदेश पाते ही चल पड़ता है और 'ठहरो' की आज्ञा मिलते ही रुक जाता है।

२ अद्भुत नल— यह नल आदमी के सन्मुख आते ही पानी गिराने लगता है और आदमी के पीछे हट जाने पर अपने आप पानी गिराना बंद कर देता है।

३ चोर को पकड़ने वाली मशीन— यह एक ऐसा यंत्र है कि चोर के घर में प्रविष्ट होते ही चोर-चोर पुकारती है और अलारम बजाती है।

४ संसार का सब से छोटा रेडियो सैट— यह रेडियो सैट माचिस की डिबिया जितना छोटा होता है और हिन्दुस्तान के सब स्टेशन सुनाता है ।

५ जीवित मनुष्य का रेडियो— मनुष्य को एक विशेष प्रकार का मिक्चर पिलाकर उसके शरीर में से ही रेडियो का कार्यक्रम सुना जाता है ।

६ टेलीविज़िन— इसके द्वारा हम अपने घर में बैठकर टेली-विज़िन पर-होने वाले प्रोग्रामों को भी आँखों से देख सकते हैं ।

७ विजली का बल्व— यह बल्व मनुष्य के आदेश पर प्रकाश देना शुरू कर देता है और बुझने की आज्ञा मिलते ही बुझ जाता है ।

इसके अतिरिक्त अन्य भी ऐसी अनेक वस्तुएँ हैं, जिनको देखकर परमाणु शक्ति की विलक्षणता का बोध होता है । वस्तुतः परमाणु शक्ति भी विचित्र है । जिसे देख-सुन कर मनुष्य आश्चर्यान्वित हो उठता है । जैन दर्शन का कर्मवाद परमाणुवाद का ही रूपान्तर है । जब बिना चेतना के ही परमाणु अनेक आश्चर्यकारी दृश्य उपस्थित कर देते हैं, तब चेतना शक्ति का सान्निध्य पाकर ये कर्म विभिन्न दृश्य दिखला दे, तो इसमें आश्चर्य की क्या बात है ?

इस तरह कर्म बन्धते और फल देते हैं । जैन दर्शन की मान्यता है कि कर्मों में ही फल देने की शक्ति है । जैसे शराब आदि नशीले पदार्थों में उन्मत्त बनाने की शक्ति है अथवा जो व्यक्ति नशे का सेवन करता है, वह अवश्य उसकी लहंगी भूलता है, उसका नशा देने के लिए किसी ईश्वर को भागकर आने की जरूरत नहीं होती । उसी तरह कर्म में ही फल प्रदान करने की शक्ति है । प्रत्येक कर्म का जितना आवाधाकाल है, उसके बाद वह कर्म उदय में आता है और अपना

फल लेकर नष्ट हो जाता है। कर्म का मुख्य कार्य यह है कि जब तक उसका वध होता रहता है, तब तक जीव को मोक्ष नहीं मिलता है। समस्त कर्मों को निर्जरा करने पर ही जीव मुक्त होता है।

कर्मों की विभिन्न अवस्थाएँ

यह हम देख चुके हैं कि कर्म का वध किस प्रकार का होता है और वधे हुए कर्म अपना फल कैसे देते हैं। जैनों की यह सैद्धान्तिक मान्यता है कि किए हुए कर्मों का फल भोगे बिना मुक्ति नहीं होती। § परन्तु ऐसा एकांत नियम नहीं है कि कर्म जिस रूप में बंधा है, उसी रूप में फल देता है। उसमें परिवर्तन भी हो सकता है। जैनागमों में कर्म की बंधादि १० अवस्थाओं का वर्णन करके कर्म फल में होने वाले परिवर्तन की प्रक्रिया को भी व्यवस्थित रूप दिया गया है। ये दस अवस्थाएँ निम्न हैं— १ बंध, २ सत्ता, ३ उद्वर्तन—उत्कर्षक, ४ अपवर्तन—अपकर्षक, ५ सक्रमण, ६ उदय, ७ उदीरणा, ८ उपशमन, ९ निवृत्ति और १० निकाचित।

१ बंध

आत्मा के साथ कर्म पुद्गलो का संबंध होना तथा उनका प्रकृति बध, प्रदेश बध, स्थिति बध, और अनुभाग बध के रूप में बंधना बध कहलाता है। बध होने पर ही अन्य अवस्थाएँ होती हैं, बध के अभाव में और कोई अवस्था नहीं होती।

२ सत्ता

बधे हुए कर्म समय-पर-उदय में आते हैं और फल दे कर आत्म-प्रदेशों से अलग हो जाते हैं। प्रत्येक कर्म अपना अवाधाकाल पूरा होने

पर ही उदय में आता है—फल देना प्रारम्भ करता है। अतः अवाधा-काल पर्यन्त सभी कर्मों का आत्मा के साथ सबध बना रहता है, इसे सत्ता कहते हैं। अतः वधे हुए कर्म तब तक सत्ता में रहते हैं, जब तक उनका अवाधाकाल पूरा नहीं हो जाता है।

३-४ उद्वर्तन और अपवर्तन

आत्मा के साथ कर्मों का वध होते समय कषाय की परिणति के अनुसार अनुभाग और स्थिति का वध होता है, परन्तु कर्म का अभि-नव वध होते समय कषाय की तीव्रता और मन्दता से उस अनुभाग और स्थिति को अधिक और कम बना लेना क्रमशः उद्वर्तन और अप-वर्तन कहलाता है।

इस से यह स्पष्ट हो जाता है कि कर्म की स्थिति और उसका रस नियत नहीं है। परिणामों की धारा को बदलकर हम वधे हुए कर्मों की स्थिति और अनुभाग-रस को कम या ज्यादा भी बना सकते हैं। बुरे कर्म करने के बाद शुभ कार्य करके या शुभ कर्म के बाद दुष्कर्म करके अशुभ या शुभ कर्म की बद्ध स्थिति और अनुभाग को कम कर देते हैं और बुरा कर्म करने के बाद फिर दुष्कर्म करके या शुभ कर्म कर चुकने के पश्चात् फिर सत्कर्म करके अशुभ या शुभ कर्म की स्थिति और अनुभाग को बढा भी लेते हैं।

५ संक्रमण

एक कर्म प्रकृति के पुद्गलों को दूसरी सजातीय कर्म प्रकृति के रूप में बदलने की प्रक्रिया को संक्रमण कहते हैं। यह परिवर्तन मूल कर्मों में नहीं होता, परन्तु मूल कर्मों की उत्तर प्रकृतियों में होता है। उसमें भी कुछ अपवाद हैं। जैसे आयु कर्म की चार प्रकृतियाँ— १ नरक आयु, २ तिर्यञ्च आयु, ३ मनुष्य आयु और ४ देव आयु तथा मोह कर्म

की दर्शन मोह और चारित्र्य मोह दो प्रकृतियां में परस्पर सक्रमण नहीं होता है। शेष कर्मों की उत्तर प्रकृतियां में सक्रमण की भजना है अथवा सक्रमण होता भी है और नहीं भी। कारण यह है कि ५ ज्ञानावरण, ९ दर्शनावरण, १६ कषाय, मिथ्यात्व, भय, जुगुप्सा, तँजस, कामण, वर्ण, रस, गन्ध, स्पर्श, अगुरुलघु, उपघात, निर्माण और ५ अतराय, ये ४७ ध्रुव बन्ध की उत्तर प्रकृतियां हैं, इनमें अपने-अपने कर्म की उत्तर प्रकृतियां में सदा-सर्वदा परस्पर सक्रमण होता है। परन्तु शेष अध्रुव बन्ध की प्रकृतियों के लिए ऐसा नियम है कि वे अपनी-अपनी मूल प्रकृतियां से अभिन्न जो उत्तर प्रकृतियां हैं, उनमें जो अव्ययमान प्रकृतियां हैं, उनका अव्ययमान प्रकृतियां में सक्रमण होता है, परन्तु अव्ययमान प्रकृतियां का अव्ययमान प्रकृतियों में सक्रमण नहीं होता। इसलिए ऐसा कहा गया कि उत्तर प्रकृतियां में सक्रमण की भजना है। §

६ उदय

आत्मा के साथ आवद्ध कर्म जब फल प्रदान करता है, तब उसे कर्म का उदय कहते हैं। कुछ कर्म केवल प्रदेश उदय वाले होते हैं, वे उदय में आकर निर्जरा को प्राप्त हो जाते हैं, उनका कोई फल नहीं मिलता। परन्तु, कुछ कर्मों का प्रदेशोदय के साथ विपाकोदय भी होता है, वे कर्म अपना फल प्रदान करके ही निर्जरा को प्राप्त होते हैं।

७ उदीरणा

आत्मा के साथ आवद्ध कर्मों को नियत काल से पहले उदय में ले आने की प्रक्रिया को उदीरणा कहते हैं। जैसे नियत समय पर पकने वाले फलों को पकने से पहले कच्चे ही तोड़कर विशेष प्रक्रिया से

जल्दी पका लिया जाता है, उसी प्रकार बंधे हुए कर्मों को भी नियत काल से पहले भोगा जा सकता है। सामान्यतः नियम यह है कि जिस कर्म का उदय चल रहा है, उस कर्म के सजातीय कर्म की ही उदीरणा की जा सकती है।

८ उपशमन

बंधे हुए कर्म की ऐसी अवस्था बना देना जिसमें कर्म का उदय और उदीरणा न हो सके, परन्तु उद्वर्तन, अपवर्तन और सक्रमण हो सकता है तथा उपशमन काल के समाप्त होते ही वह कर्म उदय में आकर फल देना शुरु कर देता है।

९ निधति

कर्म की ऐसी अवस्था जिसमें उदीरणा एव सक्रमण नहीं होता, परन्तु उद्वर्तन और अपवर्तन तो उसमें भी हो सकता है।

१० निकाचित

कर्म बंध की वह स्थिति, जिसमें उद्वर्तना, अपवर्तना, उदीरणा और सक्रमण कुछ नहीं होता है। जिस कर्म को जिस रूप में बाधा है, उसी रूप में फल भोगना निकाचित कर्म कहलाता है।

कर्म की अवस्थाओं का इतना व्यवस्थित वर्णन अन्य किसी दर्शन में नहीं मिलता है। कुछ अवस्थाओं का वर्णन मिलता है। योग-दर्शन में नियत विपाकी कर्म की व्याख्या निकाचित के समान ही की गई है। § और उसमें कही गई आवापगमन प्रक्रिया को सक्रमण के साथ तुलना कर सकते हैं। योगदर्शन में कुछ अनियत विपाकी कर्मों का भी उल्लेख मिलता है, जो फल दिए बिना ही नष्ट हो जाते हैं, उनकी

तुलना जैनों के प्रदेगोदय के साथ ही की जा सकती है। ‡

कर्म फल का संविभाग

कुछ विचारकों की यह मान्यता है कि एक व्यक्ति द्वारा किए गए कर्म का फल दूसरे व्यक्ति को मिलता है। वैदिक परंपरा में यह मान्यता रही है कि मृत व्यक्ति के पीछे उसके नाम से दिए जाने वाले दान का फल उसे मिलता है। बौद्ध भी इस बात को मानते हैं। उन्होंने भी प्रेत योनि को माना है। अतः उसके नाम से किए गए दानादि का फल उसे मिलता है। परन्तु यह फल उसे प्रेत योनि में ही मिलता है, यदि वह देव योनि में हो तो वह फल कर्ता को ही मिलेगा। राजा मिलिन्द के एक प्रश्न का—क्या प्रेत को अकुशल—पाप कर्म का भी फल मिलता है? उत्तर देते हुए नागसेन ने कहा है कि नहीं, पाप कर्म करने की प्रेत की अनुमति नहीं होने से उसे पाप कर्म का फल नहीं मिलता है। इस से भी उसे सतोष नहीं हुआ, तब नागसेन ने कहा पाप कर्म परिमित होता है, इसलिए उसका संविभाग नहीं हो सकता और कुशल—पुण्य कर्म अपरिमित होता है, इस कारण उसका संविभाग हो सकता है। §

जैनागमों की यह मान्यता रही है कि कर्म का फल कर्ता को ही मिलता है। क्योंकि आत्मा ही दुःख-सुख की कर्ता है और वही उस कृत कर्म के फल की भोक्ता है।* शुभ या अशुभ किसी भी कर्म फल का संविभाग नहीं होता है। जैनागमों में यह स्पष्ट कहा है कि जो व्यक्ति कर्म करता है, उसके फल का किसी में विभाजन नहीं होता है, फल भोग के

‡ विशेष जानकारी के लिए—देखें—कर्म ग्रन्थ, (हिन्दी अनुवाद, प सुखलाल संघवी) भाग १-से ६।

§ मिलिन्द प्रश्न, ४, ८, ३०-३५ पृष्ठ २८८।

* उत्तराव्ययन सूत्र, २०, ३७।

समय कोई भी सवधी साथ नहीं देता है। † यह हम प्रत्यक्ष में देखते हैं कि प्रायः रोगी औषध ग्रहण करने पर स्वस्थ हो जाता है और अपथ्य सेवन करने से और ज्यादा बीमार हो जाता है। इस तरह औषधि और अपथ्य का फल वही पाता है। परन्तु ऐसा कभी नहीं होता कि एक व्यक्ति के औषध सेवन या अपथ्य सेवन से दूसरे व्यक्ति का रोग नष्ट हो जाए या बढ़ जाए। इसी तरह स्वयं के किए हुए कर्म का फल स्वयं को ही भोगना होता है, उसका जरा भी विभाग नहीं होता। यदि दूसरे द्वारा किए गए शुभ कर्म का फल जन्मन्तर में मिलने लगे तो फिर किसी भी व्यक्ति को शुभ कर्म करने की आवश्यकता ही नहीं रहेगी। अपने कुटुम्बी जनो द्वारा कृत शुभ कर्म के फल से वह परलोक में दुःखो से मुक्त हो जाएगा। इस तरह व्यक्ति के द्वारा कृत अशुभ कर्म व्यर्थ हो जाएगा और फिर धर्म-कर्म करने की भी कोई आवश्यकता नहीं रहेगी। अतः यह मानना गलत है कि एक व्यक्ति द्वारा कृत कर्म का फल दूसरे व्यक्ति को मिलता है।

सिक्खों के गुरु सन्त नानक ने भी इस बात को उचित नहीं माना है। उनके जीवन का एक प्रसंग है कि एक वार वे नदी में स्नान कर रहे थे। स्नान कर चुकने के बाद उन्होंने अपनी अजली में नदी का पानी भर कर अपने खेतों की ओर फँकना शुरू कर दिया। यह प्रक्रिया एकाध घण्टे तक चलती रही। लोग देखकर हैरान रह गए। वे सोचने लगे—आज गुरु जी को क्या हो गया है? उन्होंने इस तरह पानी फँकने का कारण पूछा तो गुरु जी ने बताया कि मैं अपने खेतों को पानी दे

† मसाराभावन्न परस्स अट्ठा, साहारण ज उ करेइ कम्म,

कम्मस्स ते तस्स उ वेयकाले, ण वधवा वधवय उवेत्ति ।

रहा हू। लोग कहने लगे कि गुरु जी आज आपका स्वास्थ्य ठीक तो है न ? जरा सोचिए तो क्या यहां से फैंका हुआ पानी खेतों में पहुंच सकेगा ? गुरु जी ने जरा मुस्कराते हुए कहा— क्यों नहीं ? जब तुम लोगों के द्वारा सूर्य को चढ़ाया हुआ जल सूर्यलोक में पहुंच जाता है, पितरों को चढ़ाया हुआ भोग पितृलोक में पहुंच जाता है, तो मेरा यह पानी खेतों तक क्यों नहीं पहुंचेगा ? अथवा अवश्य पहुंचना चाहिए। यदि यह पानी खेतों तक नहीं पहुंचता है, तो फिर सूर्य एवं पितरों को चढ़ाया हुआ जल एवं भोजन भी सूर्यलोक एवं पितृलोक आदि स्थानों में पहुंच सकेगा, यह सोचना चन्द्र पकड़ने की वाल क्रीड़ा से अधिक महत्त्व नहीं रखता है।

इस तरह यह स्पष्ट हो जाता है कि जो व्यक्ति शुभ या अशुभ जैसा भी कर्म करता है, उसका फल उसी को मिलता है। कर्म फल में अन्य किसी का संविभाग नहीं होता।

निर्जरा तत्त्व

ससार में आत्मा और कर्म पुद्गलों का सर्वध्र अनादि काल से चला आ रहा है। प्रत्येक ससारी आत्मा प्रतिक्षण कर्म-पुद्गलों का संग्रह करता है। कोई समय ऐसा नहीं जाता जिसमें कि वह कर्मों का ग्रहण न करता हो। परन्तु ग्रहण करने की प्रक्रिया के साथ-साथ वह त्याग भी करता रहता है। वह जिन कर्मों का फल भोग चुका, वे कर्म उसके आत्म-प्रदेशों से अलग हो जाते हैं। इस प्रक्रिया को आगमिक भाषा में निर्जरा कहते हैं। यों तो प्रत्येक आत्मा में प्रति समय कर्मों की निर्जरा होती रहती है और वह शुभ एवं अशुभ दोनों तरह के कर्मों की होती है। शुभ योगों के द्वारा आत्मा अशुभ कर्मों की निर्जरा करती है और अशुभ योगों के द्वारा शुभ कर्मों की निर्जरा करती है।

और उमके साथ क्रमशः शुभ और अशुभ कर्मों का वन्व भी करती है।

यह हम पहले बता चुके हैं कि वधे हुए कर्म अपना अवाधाकाल पूरा होने पर उदय में आते हैं और अपना फल देकर आत्म-प्रदेशों से अलग हो जाते हैं। जैसे फल पककर स्वतः ही वृक्ष से गिरकर अलग हो जाता है, उसी तरह आवद्ध कर्म भी अपना फल देकर आत्मा से अलग हो जाते हैं। इससे कर्मों के आवागमन की जो परम्परा है, वह बनी रहती है। पुरातन कर्म आत्मा से अलग होते हैं और अभिनव कर्म आचिपटते हैं। यदि फल भोग के समय राग-द्वेष या कषाय की तीव्रता हो तो नवीन कर्मों का प्रगाढ बध हो जाता है। इस तरह इस निर्जरा से संसार-परिभ्रमण की परम्परा समाप्त नहीं होती है।

कर्मों को आत्मा से अलग करने का तप भी एक साधन है। तपश्चर्या से वधे हुए कर्मों को समय से पूर्व भी निर्जरा की जा सकती है। इसके भी दो भेद माने गए हैं— १ अकाम और २ सकाम। जो तप किसी कामना-आकांक्षा से किया जाता है या विवेक एवं ज्ञान से रहित किया जाता है, उससे भी अशुभ कर्मों की निर्जरा तो होती है, परन्तु उससे मुक्ति का मार्ग नहीं सघता है। निदान पूर्वक या अज्ञान से की जाने वाली तपश्चर्या भी संसार परिभ्रमण-का ही कारण है, इसलिए उसको अकाम निर्जरा कहा है। वीद्ध एवं वैदिक ग्रन्थों में भी अज्ञान-पूर्वक की जाने वाली क्रियाएँ से परंपद या निर्वाण प्राप्ति का निषेध किया गया है। गीता में भी निष्काम कर्म करने का आदेश दिया गया है। अस्तु, ज्ञान शून्य एवं कामना युक्त किया जाने वाला तप मुक्ति का साधन नहीं होने से अकाम निर्जरा की कोटि में गिना गया है।

सम्यग् ज्ञान पूर्वक विना किसी तरह की चाह के किया जाने वाला तप मुक्ति का साधन है। इससे अशुभ कर्मों की निर्जरा होती

है। इस तरह आत्मा सवर से नए कर्मों के आगमन को रोकती है और उक्त तप से पूर्व संचित कर्मों की निर्जरा करती है, अतः फलस्वरूप एक दिन वह कर्म बचनों से सर्वथा मुक्त हो जाती है। अतः उक्त प्रक्रिया को सकाम निर्जरा कहते हैं।

सम्यक् ज्ञान पूर्वक किया जाने वाला तप दो प्रकार का है— १ बाह्य और २ आभ्यन्तर। बाह्य तप के ६ भेद हैं— १ अनशन, २ अनौदर्य, ३ भिक्षाचरी, ४ रस-परित्याग, ५-कायक्लेश और ६ प्रतिमलीनता तप।

१ अनशन— एक दिन, दो दिन या उससे अधिक दिन या जीवन पर्यन्त के लिए आहार-पानी का त्याग कर देना। इसके अतिरिक्त गर्म पानी को पीकर भी अनशन किया जाता है; इस प्रकार के अनशन को तिविहार अनशन कहते हैं, इसमें अशन—रोटी, चावल, सब्जी आदि, खादिम— वादाम-पिस्ता आदि मेवा या फल, स्वादिम— इलायची, सुपारी, पान आदि पदार्थों का त्याग होता है। जिस अनशन में पानी का भी त्याग कर देते हैं, उसे चउविहार अनशन कहते हैं।

२ अनौदर्य— भूख से कम खाना। यदि ३२ ग्रास की भूख है फिर भी वह ८ ग्रास खाकर सतोष करता है, तो वह $\frac{3}{4}$ भाग अनौदर्य तप करता है; इसी तरह १६ ग्रास, २४ ग्रास खाता है, तो वह क्रमशः $\frac{1}{2}$ और $\frac{1}{4}$ भाग अनौदर्य तप करता है और, यदि वह एक ग्रास भी कम खाता है, तब भी उसे अनौदर्य तप कहते हैं।

३ भिक्षाचरी— कई घरों में से निरवद्य और एषणिक भिक्षा ला कर उसमें सन्तोष करना भिक्षाचरी तप कहलाता है।

४ रस परित्याग— दूध, दही, घी, मक्खन, मिष्ठान आदि रसों का त्याग करने का नाम रस परित्याग तप है।

५ कायक्लेश— सर्दी में नम्र बदन होकर छाया में बैठना तथा गर्मी में खुले शरीर धूप में आतापना लेना कायक्लेश तप है।

६-प्रतिसलीनता- मर्यादा से कम वस्त्र रखना प्रतिसलीनता तप कहलाता है।

इसी तरह आभ्यन्तर तप के भी ६ भेद हैं— १ प्रायश्चित्त, २ विनय, ३ वैयावृत्य, ४ ध्यान, ५ स्वाध्याय और ६ कायोत्सर्ग।

१ प्रायश्चित्त— भूल से या जानकर हुए दोषों की निःशल्य भाव से आलोचना करके प्रायश्चित्त स्वीकार करना और फिर से वह भूल न हो, इसके लिए सावधान रहना प्रायश्चित्त तप है।

साधु के लिए यह अनिवार्य है कि वह अपनी साधना में सदा सावधान होकर विवेक पूर्वक गति करे। फिर भी छद्मस्थ अवस्था के कारण कभी भूल एवं गलती हो जाना स्वाभाविक है। क्योंकि साधक भी आखिर इन्सान है, मनुष्य है। इसलिए वह प्रमादवश गलती कर बैठता है। उस समय उसके लिए बताया गया है कि वह उस भूल की शूल को छिपाए नहीं, बल्कि गुरु या दीक्षा में अपने से बड़े मुनि के पास आलोचना करके प्रायश्चित्त स्वीकार कर ले। चाहे कितनी भी बड़ी गलती क्यों न हो सच्चा साधक उसे छिपाता नहीं। छिपाना गलती करने की अपेक्षा अधिक भयकर पाप है। उससे झूठ आदि दोषों को पनपने का प्रश्रय मिलता है, इसलिए छुपाना महापाप माना गया है और प्रता लगने पर भूल की अपेक्षा भी उस छुपाने की भावना का अधिक प्रायश्चित्त बताया गया है।

कहने का तात्पर्य यह है कि आलोचना—प्रायश्चित्त को तप कहा गया है। इसका कारण यह है कि इससे हृदय में निष्कंपत्ता की भावना उद्बुद्ध होती है, सत्य का प्रकाश फैलता है और आत्मा में

निर्भयता की उज्ज्वल एवं निर्मल धारा प्रवहमान होती है, जिसके प्रवाह में पाप कर्म की कालिमा बह जाती है। ऊपर से यह तप मालूम नहीं होता है, क्योंकि इसमें शरीर को जोर नहीं लगता। परन्तु अपनी भूल को स्वीकार करने में आत्मा को मजबूत एवं पवित्र बनाना होता है और मन एवं बुद्धि पर जबरदस्त कन्ट्रोल करना पड़ता है। इसलिए इसे आभ्यन्तर तप कहा है।

२ विनय— वय में, गुणों में, दीक्षा में वृद्ध या बड़े मुनियों का आदर-सम्मान करना तथा अपने से छोटे साधुओं के साथ प्रेम-स्नेह का व्यवहार रखना विनय तप कहलाता है।

३ वैयावृत्य— अपने से बड़े व्यक्तियों की, गुरु की, वृद्ध की, बीमार की एवं नवदीक्षित साधु की सेवा-शुश्रूषा करना वैयावृत्य तप कहलाता है। सेवा-शुश्रूषा में भी मन पर कन्ट्रोल करना पड़ता है, सहिष्णुता रखनी पड़ती है। इसलिए इसे भी आभ्यन्तर तप कहा है।

४ ध्यान— एकाग्र मन से सीखे हुए तत्त्वों को चिन्तन-मनन करना। इस में शरीर की अपेक्षा मन एवं वचन योग की वृत्ति पर अधिक कन्ट्रोल करना पड़ता है। शरीर एवं वचन को स्थिर करना फिर भी सहज है, परन्तु मन को एकाग्र करना, चिन्तन में लगाना सबसे अधिक कठिन है और उसके एकाग्र बने बिना ध्यान एवं चिन्तन हो नहीं सकता। इसलिए इसे भी आभ्यन्तर तप कहा है।

५ स्वाध्याय— पढ़े हुए ज्ञान का, शास्त्रों का तथा साहित्य का अवलोकन करना। स्वाध्याय शब्द का वास्तविक अर्थ है— स्व + अध्याय अर्थात् अपना—आत्म स्वरूप का अध्ययन-चिन्तन करना। आत्म स्वरूप को जानने का नाम स्वाध्याय है अर्थात् जिस साहित्य से आत्म स्वरूप का बोध होता हो या उस और आत्मा की प्रगति होती

हो, उसका वाचन करना भी स्वाध्याय कहलाता है। इसमें भी चित्त वृत्ति को एकाग्र करना पड़ता है।

६ कायोत्सर्ग— इस शब्द का शाब्दिक अर्थ है— शरीर का त्याग कर देना। परन्तु, इसका यह तात्पर्य नहीं है कि मर जाना। शरीर-त्याग का मतलब है— उस पर से ममत्व-आसक्ति हटा लेना।

— इस तरह बाह्य और आभ्यन्तर तप के १२ भेद होते हैं। तप निर्जरा का कारण है, अतः निर्जरा के भी उक्त १२ भेद माने गए हैं।

मोक्ष तत्त्व

बन्ध एव बन्ध के कारणों का सर्वथा अभाव एव बंध हुए कर्मों का आत्यन्तिक क्षय होने का नाम मोक्ष है। जब आत्मा सवर के द्वारा कर्मों का आगमन-रोक देती है और निर्जरा के द्वारा पूर्व संचित कर्मों का सर्वथा क्षय कर देती है, तब वह कर्म जन्य सूक्ष्म एव स्थूल दोनों तरह के शरीरों से रहित होकर ऊर्ध्व गमन करती है और लोक के अतः भाग में जाकर सदा के लिए स्थित हो जाती है। यह हम पहले अजीव तत्त्व के विवेचन में बताया चुके हैं कि अलोक में जीव या पुद्गल कोई पदार्थ गति नहीं कर सकता है। क्योंकि वहाँ धर्मास्तिकाय का अभाव है और उसके अभाव में जीव या पुद्गल गति नहीं कर सकता है। इस लिए सिद्ध लोक के अतः में स्थित रहते हैं, अलोक में नहीं जा सकते हैं।

मोक्ष शाश्वत है

कुछ विचारक यह तर्क देते हैं कि मोक्ष शाश्वत नहीं है। क्योंकि कर्मों के सर्वथा नष्ट होने पर उसका निर्माण होता है और जिस वस्तु का निर्माण होता है, उसका एक दिन विनाश भी अवश्य होता है। अतः मुक्त अवस्था भी सदा नहीं रह सकती।

यह सत्य है कि जिम बन्धु का निर्माण होता है उसका नाश भी होता है। परन्तु मोक्ष के लिए ऐसा कहना गलत है। क्योंकि मोक्ष का कभी निर्माण नहीं हुआ, न कभी होता है और न कभी होगा। मोक्ष कोई आत्मा को नहीं अवस्था नहीं है, जिमका अभिनव निर्माण हो। आत्मा अनादि काल से कर्मों से आवृत्त होने के कारण सन्सार में परिभ्रमण करती है, अनेक अनुकूल एवं प्रतिकूल वेदनाओं का संवेदन करती है। उस कर्म आवरण को हटा देने का नाम मुक्ति या मोक्ष है। अपने शुद्ध स्वरूप का प्राप्त करने का नाम ही मोक्ष है और वह स्वरूप अनादि काल से चला आ रहा है। सन्सार अवस्था में आत्मा का जो स्वरूप था, उसमें और मोक्ष अवस्था के स्वरूप में कोई अंतर नहीं रहता है। संसार अवस्था में वह कर्मों से आवृत्त थी और मुक्त अवस्था में आवरण रहित हो जाती है। मुक्ति में वही आत्म स्वरूप रहता है, उसका अभिनव निर्माण नहीं होता है। अतः उसकी शाश्वतता में कोई दोष आने का प्रश्न ही नहीं उठता।

बन्धुत, सन्सार परिभ्रमण का मूल कारण है— राग-द्वेष या कषाय जिसमें कर्म बंध होता है और मुक्त अवस्था में राग-द्वेष या कषाय का अभाव है, अतः मोक्ष में स्थित आत्मा सन्सार में फिर से जन्म नहीं लेती। वृक्ष तभी तक अकुरित, पुष्पित एवं फलित होता है जब तक उसका बीज सुरक्षित रहता है। बीज के जल जाने पर उस दग्ध बीज में अकुर पंदा नहीं हो सकता। इसी तरह जिस आत्मा ने राग-द्वेष रूप संसार में परिभ्रमण कराने वाले बीजों का नाश कर दिया है, वे आत्माएं कभी भी जन्म ग्रहण नहीं करती हैं।

जनों की यह मान्यता है कि कर्म और आत्मा का संबंध अनादि काल से है और अनादि संबंध सदा स्थायी होता है। फिर यह कैसे

माना जा सकता है कि आत्मा कर्म बन्धनों को तोड़ कर सिद्ध-बुद्ध-मुक्त बन जाती है?

इसका उत्तर यह है कि जैनों ने कर्म और आत्मा का अनादि काल से जो सवध माना है, वह प्रवाह की दृष्टि से माना है, न कि व्यक्ति की दृष्टि से। यह हम ऊपर बता चुके हैं कि आवद्ध कर्म अपने समय पर उदय में आते हैं और फल देकर आत्म प्रदेशों से अलग हो जाते हैं, परन्तु कर्म बध का प्रवाह चालू होने से उसके स्थान में दूसरे कर्मों का बध हो जाता है। इस तरह जब तक सवर के द्वारा आत्मा कर्मों के आगमन को रोक नहीं देता है, तब तक प्रतिसमय पुराने कर्मों की निर्जरा होती है और नए कर्म आते रहते हैं। इस प्रकार आत्मा सदा कर्मों से आवृत ही रहता है, एक समय भी ऐसा नहीं जाता है कि जिस में कर्मों का आवागमन नहीं होता ही। अतः प्रवाह की दृष्टि से कर्म आत्मा के साथ अनादि काल से लगे हुए हैं। परन्तु व्यक्ति की दृष्टि से प्रत्येक कर्म बध का समय निश्चित है, अतः वह सादि है और सादि होने के कारण उसका नाश भी होता है, या किया जा सकता है। आत्मा पहले सवर के द्वारा नए कर्मों का आगमन रोकती है और फिर निर्जरा के द्वारा पहले बाधे हुए कर्मों का सर्वथा क्षय करके मोक्ष को प्राप्त करती है। इस तरह कर्मों का आत्यन्तिक क्षय करके आत्मा सदा-सर्वदा के लिए कर्म बधन एवं तज्जन्य साधनों एवं फल भोग से सर्वथा मुक्त हो कर निर्वाण पद को प्राप्त कर लेती है और वहा सदा काल शुद्ध आत्म-स्वरूप में स्थित रहती है।



जैन धर्म का अनादित्व

चतुर्थ अध्याय

प्रश्न— जैन धर्म का उद्भव कब हुआ ? इस के संस्थापक कौन थे ? यह प्राचीन है या अर्वाचीन है ? यदि प्राचीन है, तो उसका क्या प्रमाण है ?

उत्तर— आगमों में बताया गया है कि जैन धर्म अनादि काल से चला आ रहा है। वीते हुए अनन्त-अनन्त काल में अनन्त तीर्थंकर हो चुके हैं, जिन्होंने साधना के द्वारा स्वयं मुक्ति को प्राप्त किया और भव्य प्राणियों को भी निर्वाण का मार्ग बताया। श्री नन्दी सूत्र में कहा गया है कि तीर्थंकरों द्वारा परूपित द्वादशांगी गणिपिटक अनादि-अनन्त है। *

* द्वादशांगी गणिपिटक की अनादि-अनन्तता सापेक्ष दृष्टि से है। सादि-सान्तता और अनादि-अनन्तता के चार भेद किए गए हैं— १ द्रव्य, २ क्षेत्र, ३ काल और ४ भाव।

द्रव्य से एक पुरुष— अमुक तीर्थंकर के शासन में उक्त तीर्थंकर द्वारा परूपित होने से गणिपिटक सादि-सान्त है और अनेक पुरुषों—तीर्थंकरों द्वारा परूपित होने के कारण वह अनादि-अनन्त है।

क्षेत्र से ५ भरत, ५ ऐरावत की अपेक्षा से गणिपिटक सादि-सान्त है। क्योंकि उक्त क्षेत्रों में सदा काल तीर्थंकर नहीं होते और ५ महाविदेह क्षेत्र की अपेक्षा से वह अनादि-अनन्त है। वहाँ सदाकाल तीर्थंकर होते हैं, वहाँ कभी भी तीर्थंकरों का अंतर नहीं पड़ता है।

क्योंकि इतने लम्बे काल में एक भी समय ऐसा नहीं आया, जबकि द्वादशागी गणिपिटक का अस्तित्व न रहा हो। वह सदा काल विद्यमान रहा है। उपदेश की दृष्टि से भले ही हम यह कह सकते हैं कि जिस समय जो तीर्थंकर होते हैं, वे द्वादशागी का उपदेश देते हैं, इससे सभी तीर्थंकर उसके उपदेष्टा है, परन्तु निर्माता नहीं है। क्योंकि अनादि काल से वह निर्वाच्य गति से प्रवहमान है। और सभी उपदेष्टाओं के चिन्तन में एक रूपता होने के कारण उसमें बताया गया आचार और विचार रूप त्रैकालिक सत्य भी एक ही होता है। जैसे— आचार में सामायिक—समभाव की साधना प्रमुख है और विचार में अनेकान्त—स्याद्वाद या विभज्यवाद प्रमुख है। और आज तक हुए अनन्त-अनन्त तीर्थंकरों ने इसी त्रैकालिक सत्य का उपदेश दिया है, द्वादशागी गणिपिटक का मूलाधार सामायिक और अनेकान्त—स्याद्वाद ही है। इस त्रैकालिक सत्य के उपदेश की अपेक्षा से द्वादशागी गणिपिटक को अनादि-अनन्त कहा है। और जब उपदेश अनादि-अनन्त है, तो उसके

काल से अवसर्पिणी-उत्सर्पिणी की अपेक्षा से गणिपिटक सादि-सान्त है। क्योंकि उक्त कालचक्र में कुछ समय ऐसा होता है, जिसमें तीर्थंकर नहीं होते, परन्तु जहाँ उक्त कालचक्र नहीं है, वहाँ की अपेक्षा से वह अनादि-अनन्त है।

भाव की अपेक्षा से तीर्थंकर भगवान् ने द्वादशागी गणिपिटक की परंपरा की गणधरो ने उसे धारण किया, अपने शिष्य-प्रशिष्यों को उसका उपदेश दिया, हेतु, दृष्टान्त, नय एवं उपमा आदि के द्वारा समझाया, इस अपेक्षा से वह सादि-सान्त है और क्षयोपशम भाव की अपेक्षा से वह सदा स्थित रहता है, अतः अनादि-अनन्त है।

उपदेष्टा तो स्वतः ही अनादि-अनन्त सिद्ध हो जाते हैं। और जब जैन धर्म के आगम-एव-आगमों के उपदेष्टा अनादि काल में विद्यमान हैं, तब फिर धर्म को अनादि काल से मानने में अका-संशय को जरा भी अवकाश नहीं रह जाता है।

—त्रैकालिक सत्य के उपदेष्टा एव उपदेष्टा की अपेक्षा से जैन धर्म अनादि काल से चला आ रहा है। इसलिए इसके उद्भव काल एव सस्थापक का पता लगाना असंभव है। उसी वस्तु का उद्भव त्रोट दूढ़ा जा सकता है, जिसका निर्माण किसी काल विशेष में हुआ हो। परन्तु, जो अनादि काल में प्रवहमान है, उसका समय खोज निकालना इन्सान की शक्ति से बाहर है। फिर भी क्षेत्र, एव काल की अपेक्षा से हम धर्मोपदेष्टा का समय निकाल सकते हैं। जैन धर्म में काल की गणना उत्सर्पिणी और अवसर्पिणी की अपेक्षा से की जाती है। उत्सर्पिणी में मनुष्य आदि का जरीर, आयु, शक्ति आदि बढ़ती है और अवसर्पिणी में इन सबका हास होता है। प्रत्येक उत्सर्पिणी और अवसर्पिणी दस कोटा-कोटि सागरोपम की होती है। और उत्सर्पिणी एव अवसर्पिणी के मिले हुए २० कोटा-कोटि सागरोपम के काल को एक काल चक्र कहते हैं। ससार में ऐसे अनन्त-अनन्त काल चक्र चल चुके हैं और चलते जा रहे हैं। वर्तमान काल चक्र में अभी अवसर्पिणी-काल का पञ्चम आरा चल रहा है। इस काल के तीसरे आरे के अंतिम भाग में अर्थात् करीब एक-कोटा-कोटि सागरोपम, पूर्व इसी भरत क्षेत्र में भगवान् ऋषभदेव का जन्म हुआ था। ये इस काल और इस क्षेत्र की अपेक्षा से पहले तीर्थंकर या धर्मोपदेष्टा थे। उन्होंने यहाँ सब से पहले चार तीर्थ की स्थापना की, धर्म का मार्ग बताया। उनके बाद २३ तीर्थंकर और हुए, जिन्होंने उसी त्रैकालिक सत्य-आचार और विचार रूप

सामायिक धर्म एव अनेकान्त दृष्टि का उपदेग दिया । भगवान् महावीर अन्तिम-अर्थात् २४ वे तीर्थंकर थे । इसलिए वर्तमान-में उपलब्ध आगम भगवान् महावीर-द्वारा परुषित माने जाते हैं । क्योंकि वे ही हमारे निकट काल में हुए हैं ।

इससे तो हमें हमें जैनधर्म एव जैन इतिहास की दृष्टि से देख चुके हैं कि जैनधर्म कोई अभिनव धर्म नहीं, अपितु प्राचीन धर्म है और वह भी इतना प्राचीन है कि उसके मूल स्रोत तक पहुंचने की शक्ति किसी भी ऐतिहासिक व्यक्ति में नहीं है । अब हम जैनधर्म एव विचारको के आधार पर विचार करेंगे कि उनकी दृष्टि में भी जैनधर्म अर्वाचीन नहीं प्राचीन ही है ।

वैदिक परंपरा का विश्वास है कि वर्तमान में उपलब्ध साहित्य में वेद सबसे प्राचीन हैं । हम यहां इस बात की सत्यता एव असत्यता को जांचने में समय न लगाकर, इस बात पर विचार करेंगे कि उसमें भी अपने युग के पूर्व से चले आ रहे जैनधर्म के सबंध में उल्लेख मिलता है या नहीं ? क्योंकि यदि वेद प्राचीनतम साहित्य है, तो उसमें उल्लिखित धर्म एव धार्मिक व्यक्ति उससे भी प्राचीन स्वतः सिद्ध हो जाते हैं । क्योंकि प्रत्येक लेखक अपने ग्रंथ में उन्हीं व्यक्तियों, धर्मों एव रीति-रिवाजों के सबंध में लिखता है, जो उसके समय से पहले हुए हो या उसके काल में विद्यमान हो । इसी अपेक्षा से हम यह निःसन्देह कह सकते हैं कि जैनधर्म वेदों से भी प्राचीन है । क्योंकि वेदों में भी जैनधर्म एव उसके उपदेष्टा तीर्थंकरों का उल्लेख मिलता है । और यह बात प्रायः पूर्विय एव पार्श्चात्य सभी निष्पक्ष विद्वानों एव ऐतिहासिकों को मान्य है कि जैनधर्म वैदिक-धर्म की शाखा नहीं, बल्कि एक स्वतंत्र एव मौलिक धर्म है और वह वेद युग से भी पहले भारत में विद्यमान

रहा है। ‡

भगवान ऋषभदेव वर्तमान काल के प्रथम तीर्थंकर हैं। विष्णु पुराण में भी ऋषभदेव के जीवन का उल्लेख किया गया है। उस में लिखा है कि 'नाभिराज की महारानी मरुदेवी की कुक्षि से महामना ऋषभदेव पुत्र रूप में जन्मे। उनके सौ पुत्र थे, जिनमें भरत सबसे ज्येष्ठ पुत्र था। न्याय और बुद्धि पूर्वक राज्य करने के पश्चात् ऋषभदेव ने पृथ्वी का राज्य भरत को दे दिया था, आदि 1:§

वैदिक परंपरा द्वारा मान्य प्राचीन ग्रंथ श्री भागवत पुराण में भगवान ऋषभदेव के जीवन का विस्तार से वर्णन मिलता है। उसमें लिखा है कि ऋषभदेव अर्हन् का अवतार रजोगुण युक्त मनुष्यों को मोक्ष मार्ग दिखाने के लिए हुआ है। §

भागवत पुराण में जिस ऋषभदेव का वर्णन मिलता है, वह जैनों के ऋषभदेव के अतिरिक्त और कोई नहीं है। विल्सन ने विष्णु पुराण में भागवत पुराण की टिप्पण देते हुए लिखा है—“उसमें ऋषभदेव की तपस्या का विस्तार से वर्णन दिया गया है। इतना ही नहीं, बल्कि अन्य किसी पुराण में उपलब्ध नहीं होने वाली बातें भी उसमें विगिष्ठ रूप से वर्णित हैं। इसमें ऋषभदेव के विहार-भ्रमण के दृश्यों का

‡ विष्णु पुराण और भागवत पुराण आदि वैदिक साहित्य के इन सब उल्लेखों से हम (डा० याकोबी) इस निर्णय पर पहुंचते हैं कि जैनों की कथा में कुछ ऐतिहासिकता है, जो ऋषभदेव को जैनों का पहला तीर्थंकर मानती है।

—इण्डि. एण्टी, (डा. याकोबी) पृष्ठ १६३।

§ विष्णु पुराण (विल्सन) पृष्ठ १६३।

§ अयमवतारो रजसोपप्लुतकैवन्व्योपगिक्षणार्थः।

—भाग० स्कव ५, अध्याय ६।

वर्णन सबसे रोचक है। जैसे—कोंक, ब्रंकाट, कटुक और दक्षिण कर्नाटक तथा द्वीप कल्प के पश्चिमी भाग का रोचक वर्णन है और यह भी सकेत कर दिया गया है कि उक्त देशों के लोगों द्वारा जैनधर्म स्वीकार कर लिया गया था। †

ऋषभदेव के अतिरिक्त पाचवें तीर्थंकर सुमतिनाथ के सवध में भी भागवत में उल्लेख मिलता है कि “वह कितने ही नास्तिकों द्वारा देव-रूप में पूजित होगा।” इसके सिवाय भगवान नेमीनाथ कृष्ण के चाचा और जैनो के वाइसवें तीर्थंकर हैं और उग्रसेन की पुत्री राजमती के कारण कृष्ण की कथा से सवद्ध हैं, का भी उल्लेख मिलता है। *

वैदिक परंपरा के प्राचीन ग्रंथों में ऋग्वेद का महत्त्वपूर्ण स्थान है। भगवान ऋषभदेव के सवध में उसमें उल्लेख मिलता है। एक जगह लिखा है—

“तू अखण्ड पृथ्वीमंडल का सार त्वचा रूप है, पृथ्वीतल का भूषण है और दिव्य ज्ञान द्वारा आकाश को नापता है। हे ऋषभनाथ सम्राट् ! इस ससार में जगरक्षक व्रतों का प्रचार करो। †

भगवान ऋषभदेव के निर्वाण स्थान के सवध में उल्लेख करते हुए शिव पुराण में लिखा है— “विश्व का कल्याण करने वाले सर्वज्ञ

† विष्णुपुराण (विल्सन) पृष्ठ १६४, टिप्पण।

* इण्डि० एण्टी, (डा. याकोबी) पृष्ठ १६३।

‡ आदित्या त्वगसि आदित्य सदासीद्, अस्तभ्रादद्या वृषभो वरिष्वा जमिमीते वरिमाणम् । पृथिव्या आमीत् विश्वा भुवनानि, सम्राट् विश्वे तानि वरुणम्य व्रतानि । —ऋग्वेद ३० अ० ३।

जिनेश्वर भगवान् ऋषभदेव कैलाश पर्वत पर मुक्ति को प्राप्त हुए । §

शिव पुराण के प्रस्तुत श्लोक में ऋषभदेव के लिए जिनेश्वर विगेषण का प्रयोग किया गया है और जिनेश्वर शब्द जैन तीर्थंकर या अर्हन्त के लिए प्रयुक्त होता है । जैनों की मान्यता के अनुरूप ही शिव-पुराण में भगवान् ऋषभदेव का निर्वाण कैलाश पर्वत पर माना गया है । इस संबंध में जैन साहित्य एवं शिव पुराण दोनों में एक समान उल्लेख मिलता है ।

भारतीय साहित्य में 'योगवशिष्ठ' ग्रंथ का महत्त्वपूर्ण स्थान है । इस ग्रन्थ में वशिष्ठ जी ने भगवान् राम को धर्मोपदेश दिया है । उक्त ग्रन्थ में एक स्थान पर भगवान् राम की आन्तरिक कामना का चित्रण करते हुए भगवान् राम के मुख से कहलाया है कि "मैं राम नहीं हूँ । मुझे किसी वस्तु की चाह नहीं है । मेरी अभिलाषा तो यही है कि जिनेश्वर देव की तरह अपनी आत्मा में शान्ति लाभ प्राप्त करूँ । *"

इससे स्पष्ट हो जाता है कि जैनधर्म-भगवान् राम से भी पूर्व में विद्यमान था । यदि भगवान् राम के समय में या उसके पहले जिनेश्वर भगवान् का अस्तित्व नहीं होता, तो राम के मन में उनका स्मरण करने की भावना ही कैसे जगती ? परन्तु राम के मन में जिनेश्वर भगवान् की तरह शान्ति प्राप्त करने की भावना उद्बुद्ध हुई, उस

§ कैलाश पर्वत रम्य, वृषभोऽयं जिनेश्वर ।

चकार स्वावतारं च, सर्वज्ञ सर्वग शिवे ॥

—शिवपुराण, ५९ ।

* नाहं रामो न मे वाञ्छा, भावेषु न मे मनः ।

शान्तिमाप्स्यातुमिच्छामि, स्वात्मन्येव जिनो यथा ॥

—योगवशिष्ठ ।

से उस समय भी जैनधर्म के होने का स्पष्ट प्रमाण मिलता है। इतिहासकार राम के युग को ११ लाख वर्ष पूर्व मानते हैं। इस से जैनधर्म ११ लाख वर्ष से भी पूर्व था, यह स्वतः सिद्ध हो जाता है।

यजुर्वेद में भगवान नेमिनाथ का वर्णन मिलता है। एक मंत्र में लिखा है कि “भाव उज्ज को प्रकट करने वाले, ससार के सब जीवों को सब प्रकार से यथार्थ उपदेश देने वाले और जिनके उपदेश से सब जीवों की आत्मा बलवान होती है, उन सर्वज्ञ नेमिनाथ के लिए आहुति समर्पित है।” *

प्रभास पुराण में भी लिखा है, “पवित्र रैवताचल (गिरनार) पर्वत पर नेमिनाथ जिनेश्वर हुए, जो कि ऋषियों के आश्रयभूत और मोक्ष के कारण थे। §

जैन भी यही मानते हैं कि भगवान नेमिनाथ का निर्वाण गिरनार (रैवताचल) पर्वत पर हुआ था।

नागपुराण में भगवान ऋषभदेव का जैनागमो में प्रयुक्त आदिनाथ नाम भी मिलता है और उनके नाम स्मरण की महिमा का भी उल्लेख किया गया है। उक्त प्रसंग में लिखा है कि “जो फल ६८ तीर्थों की यात्रा करने से होता है, वह फल आदिनाथ भगवान का नाम स्मरण करने से होता है।” §

* वाजस्यन् प्रसव आवभूवेमा च विश्व भुवनानि सर्वतः। स नेमि-
राजा परियाति विद्वान् प्रजा पुष्टि वद्धयमानो अस्मै स्वाहा —यजुर्वेद ९, २५

§ रेवताद्री जिनो नेमियुगादिर्विमलाचले ।

ऋषीणामाश्रयादेव मुक्ति मार्गस्य कारणम् । —प्रभास पुराण ।

§ अष्ट पट्टिषु तीर्थेषु, यात्राया यत्फल भवेत् ।

आदिनाथस्य देवस्य स्मरणेनापि तद् भवेत् ॥ —नाग पुराण

वेदो एव पुराणो मे यत्र-तत्र जैनधर्म की प्राचीनता के सम्बन्ध मे अनेको उदाहरण मिलते हैं। और भी प्रमाण दिए जा सकते हैं, परन्तु विस्तार भय से अधिक उदाहरण न दे कर, अब हम कुछ आधुनिक विद्वानो के विचारो का अवलोकन करेगे कि उन्होंने जैन-धर्म के सम्बन्ध मे क्या कहा है।

डा० शार्पेटियर ने लिखा है कि "मथुरा के जैन शिला लेखो की परीक्षा करने पर हम देखते हैं कि इन मे गृहस्थ भक्तो द्वारा ऋषभ-देव को अर्घ्य अर्पित किए जाने का उल्लेख है।‡ इस के अतिरिक्त बहुत से शिलालेखो मे केवल एक अर्हन्त को ही नही, अपितु अर्हन्तो का उल्लेख है।† भले ही उन शिलालेखो मे राजाओ के नाम न खुदे हों, फिर भी सब इण्डो-सिदियन काल के हैं ऐसा स्पष्ट प्रकट होता है। और यदि कनिष्क एव उनके वंशजो का काल शक युग ही माना जाता हो, तो ये लेख पहली और दूसरी सदी के मालूम होते हैं। इस से स्पष्ट होता है कि जैनधर्म के सस्थापक महावीर नही थे। यह उन से भी पहले था, इसमे अनेक तीर्थंकर हो चुके हैं।§

डा० याकोबी लिखता है कि यदि हम तीर्थंकरो की बात को छोड भी-दे, तब भी हिन्दू धर्म के प्राचीनतम ग्रन्थो मे हमे जैन तत्त्व-ज्ञान के सम्बन्ध मे उल्लेख मिलता है। ब्रह्मसूत्र जिसे तैलाग और

‡ प्रीयताम्भगवानृषभश्री., अर्थात्—भगवान ऋषभ देव प्रसन्न हो।

—एपी०, इण्डि०, पुस्तक १, पृ० ३८६।

† नमो अरहत्तानं, अथवा अर्हन्तो को नमस्कार हो।

—वही, पृ० ३८३।

§ वही, पृ० ३७१।

अन्य विद्वानो ने ईसा पूर्व चौथी सदी की प्राचीन रचना माना है, मे स्याद्वाद और आत्मा सबन्धी जैनधर्म की मान्यता का खण्डन किया गया है। इस के अतिरिक्त महाभारत, मनुस्मृति, शिवसहस्र, तैत्तरीय आरण्यक, यजुर्वेद संहिता और अन्य हिन्दू शास्त्रो मे जैन धर्म सम्बन्धी हमे अनेक उल्लेख प्राप्त होते है।‡

डा० शार्पेटियर कहता है कि तथ्यो के सामान्य विचार की दृष्टि से यह वक्तव्य विश्वस्त माना जा सकता है कि शास्त्र का प्रमुख भाग महावीर और उनके निकटस्थ अनुयायियो ने तैयार किया था, अतः इसके अतिरिक्त एक दूसरी परपरा भी है, वह यह है कि पूर्वो की रचना स्वय महावीर ने की थी और अगो की रचना उनके गणघरो ने की थी।*

इस से यह स्पष्ट हो जाता है कि महावीर और उनके उत्तराधिकारी गणघर आगम साहित्य के कर्ता हैं। जब यह कहा जाता है कि महावीर आगम के कर्ता थे, तो उसका यह अर्थ नहीं है कि ये शास्त्र उन के ही लिखे हुए हैं। किन्तु, उसका तात्पर्य यह है कि जो कुछ लिखा गया है, उसका उपदेश उन्हो ने दिया था। क्योंकि भारत-वर्ष मे कर्तृत्व मुख्यरूप से वस्तु पर से ही माना जाता है। जब तक कि भाव वही हो तो शब्द किस के है, यह बात अप्रासंगिक मानी जाती है। फिर जैन-साहित्य की कुछ विशिष्टताओ के कारण हम देख

‡ Sacred Book of the East, Vol 8, P. 32 और अमेरिकन ओरियटल सोसायटी पत्रिका, सख्या ३१ पृ० २९; डा: याकोवी का लेख।

* Sacred Book of the East, Vol. 22, Introduction P. 45

सकते हैं कि धर्म की भाँति आगम साहित्य में वर्धमान और उन के समय के पहले तक का भी अनुसन्धान मिलता है। इस से हम कह सकते हैं कि जैन धर्म महावीर से भी बहुत पहले का है। ‡

प्राचीन इतिहास के सुप्रसिद्ध आचार्य प्रो. नागेन्द्र नाथ वसु अपने हिन्दी विश्वकोष के प्रथम भाग के ६४वें पृष्ठ पर लिखते हैं—

“ऋषभदेव ने ही सम्भवतः लिपि विद्या के लिए लिपि-कौशल का उद्भावन किया था। ऋषभदेव ने ही सम्भवतः ब्रह्मविद्या की शिक्षा के लिए उपयोगी ब्राह्मी लिपि का प्रचार किया था।”

महामहोपाध्याय डा० श्री सतीश चन्द्र विद्याभूषण प्रिन्सिपल सस्कृत कालेज कलकत्ता ने कहा है, “जैनधर्म तब से ससार में प्रचलित है, जब से ससार में सृष्टि का आरम्भ हुआ है। मुझे इस में किसी बात का उज्र नहीं कि यह वेदान्त आदि दर्शनो से पूर्व का है।

इतिहास शास्त्र के सुप्रसिद्ध अन्तर्राष्ट्रीय जर्मन विद्वान् डाक्टर जेकोवी ने लिखा है, “जैनधर्म सर्वथा स्वतन्त्र धर्म है। मेरा विश्वास है कि वह किसी का अनुकरण नहीं है। इसीलिए प्राचीन भारतवर्ष के तत्त्वज्ञान और धर्मपद्धति का अध्ययन करने वालों के लिए बड़े महत्त्व की चीज़ है।”

मेजर जनरल फर्लांग ने लिखा है, “जैनधर्म बहुत पुराना भारतीय धर्म है। इस के आरम्भ का पता लगाना कठिन है। ओक-सियाना, कासविया, वलख, समरकन्द में भी फैला हुआ था। सन् ईस्वी से अनगिनत वर्ष पूर्व जब भारत में द्रविड लोग राज्य करते थे, तब यह तत्त्वज्ञानपूर्ण धर्म फैला हुआ था। आर्य लोगों के गगा

व सरस्वती नदी तक आने के बहुत पूर्व जैन तीर्थंकरों की शिक्षा यहां फैली हुई थी। ”*

प्रसिद्ध प्रोफेसर सर डॉक्टर राधाकृष्णन् ने लिखा है, “ जैन पुराणों में ऋषभदेव को धर्म का संस्थापक कहा है। इस बात के प्रमाण मिले हैं कि सन् इस्वी से १०० वर्ष पूर्व लोग ऋषभदेव की पूजा किया करते थे, जो पहले जैन तीर्थंकर हैं। इस में कोई सन्देह नहीं है कि जैनधर्म श्री वर्धमान और पार्व्वनाथ से भी पहले फैला हुआ था। यजुर्वेद में ऋषभदेव, अजित व अरिष्टनेमि इन तीन तीर्थंकरों के नाम प्रसिद्ध हैं। ‘भागवत पुराण’ भी कहता है कि श्री ऋषभ ने जैनधर्म को स्थापित किया था। ”†

स्वतंत्र भारत के प्रथम गवर्नर जनरल राजगोपालाचार्य ने, भी ! अपने एक प्रवचन में कहा है, “जैनधर्म प्राचीन है और उस का विश्वास अहिंसा में है। ”

उक्त सब विद्वान अजैन हैं और प्रायः सब पक्के वेदानुयायी हैं, तथापि इन्होंने अपने सच्चे एवं निष्पक्ष हृदय से जैन धर्म का अस्तित्व प्राचीन और वेदों से पूर्व का स्वीकार किया है। उक्त विद्वानों के उद्गारों से स्पष्टतया सिद्ध हो जाता है कि जैन धर्म सर्वथा स्वतन्त्र धर्म हैं, वेदों से भी बहुत प्राचीन हैं और भगवान ऋषभदेव द्वारा प्रवर्तित धर्म हैं। इस के अतिरिक्त योगवशिष्ट में जिन का, महाभारत शान्तिपर्व अध्याय २३२ में जैनधर्म के स्याद्वाद का, अग्नि-पुराण अध्याय १६ में अर्हत् का, शिवपुराण में श्वेताम्बर जैन साधुओं के वेष का वर्णन भी

* The Short Studies in Science Co-operative Religion.

† Indian Philosophy (Dr. Radhakrishnan).

उपलब्ध होता है। इन सब वर्णनों से मालूम होता है कि योगवशिष्ठ, महाभारत तथा पुराण काल से पहले जैनधर्म प्रचलित था।

जैन इतिहास के अनुसार भरत चक्रवर्ती जैन थे। राम, लक्ष्मण, भगवती सीता जैन थे। कृष्ण, बलभद्र, सत्यभामा, रुक्मणी आदि सब जैन धर्म के अनुयायी थे। इसी तरह महावली पाण्डव और सती द्रौपदी भी जैन धर्म के महापथ के पथिक थे। किन्-किन के नाम लिखे जाए, भारत की बड़ी-बड़ी विभूतियाँ जैनधर्म को मानती थीं। इस से यह स्पष्ट है कि जैनधर्म भारत का व्यापक धर्म था।

प्रश्न— कई विचारक कहते हैं कि जैनधर्म बौद्धधर्म की शाखा है, क्या यह सत्य है?

उत्तर— इतिहासवेत्ता जैनधर्म के आदिकाल को खोजने में प्रयत्नशील है। कुछ विचारक जैनधर्म के मूल ग्रन्थों को देखे बिना ही इधर-उधर के ग्रन्थों में जैनधर्म के सबब में लिखी हुई बातों के आधार पर कल्पना करने लगते हैं। महात्मा बुद्ध और भगवान् महावीर-समकालिक थे और दोनों ने याज्ञिक हिंसा, जातिवाद एवं वर्गभेद का विरोध किया था। इस से कई विचारकों को यह भ्रम हो गया कि महात्मा बुद्ध के बाद जैन धर्म का प्रादुर्भाव हुआ। परन्तु, जब पाश्चात्य एवं भारतीय विद्वानों ने जैन ग्रन्थों एवं आगमों का अनुशीलन-परिशीलन शुरू किया और उन पर गहराई से चिन्तन-मनन करने लगे तो उन्हें यह स्पष्ट हो गया कि जैन धर्म बौद्ध या वैदिक धर्म की शाखा नहीं है, वह एक स्वतन्त्र एवं मौलिक धर्म है और वैदिक काल से पहले भी उसका अस्तित्व रहा है। § बहुत से विचारकों ने भगवान् ऋषभदेव

§ इस पर पीछे के पृष्ठों पर विस्तार से वर्णन कर चुके हैं।

को जैनधर्म का प्रथम तीर्थंकर स्वीकार किया है। भगवान महावीर से पूर्व हुए २३वें तीर्थंकर भगवान पार्श्वनाथ को सभी विचारक ऐतिहासिक व्यक्ति मानने लगे हैं। † इसमें अब किसी को सन्देह नहीं रह गया है। अतः इससे स्पष्ट होता है कि जैनधर्म भगवान महावीर और बुद्ध से भी पहले था। इसलिए जैनधर्म बौद्धधर्म की शाखा नहीं, बल्कि उस के अस्तित्व काल के पहले से चला आ रहा है।

डॉ० याकोवी कहता है कि "निग्रन्थो का उल्लेख बौद्धों ने अनेक बार किया है। यहां तक कि पिटको के प्राचीनतम भाग में भी निग्रन्थो के सबंध में उल्लेख मिलता है। परन्तु बौद्धों के सबंध में स्पष्ट उल्लेख अभी तक तो प्राचीनतम जैन सूत्रों में कहीं भी मेरे देखने में नहीं आया है। जबकि उन में जमाली, गौशालक आदि अन्य पाखण्डी धर्माचार्यों के विषय में लम्बे-लम्बे कथानक मिलते हैं। क्योंकि, बाद के समय में दोनों धर्मों का पारस्परिक सबंध जैसा हो गया था, उस से यह स्थिति एकदम विपरीत है। और दोनों धर्मों के समकालिक प्रारंभ की हम लोगों की कल्पना के भी यह प्रतिकूल है। इसलिए हम इस निष्कर्ष पर पहुंचे हैं कि निग्रन्थ धर्म बुद्ध के समय में नया स्थापित नहीं हुआ था। पिटको का अभिमत भी यही बताता है। क्योंकि उसमें कहीं विरोधी सूचन नहीं मिलता। ‡"

यह स्पष्ट है कि बौद्ध पिटको में निग्रन्थो का कई जगह वर्णन मिलता है और उनके 'चातुजाम धम्म अर्थात् चतुर्याम धर्म' का भी

† Parsva was a historical person, is now admitted by all as very probable

—Sacred Book of the East, Vol 45.
Introduction, Page, 21-33

‡ Sacred Book of the East, Vol 9, page 161.

उल्लेख मिलता है। चतुर्याम—चार महाव्रत रूप धर्म भगवान् पार्श्वनाथ के युग तक था। भगवान् महावीर ने पञ्चयाम या पांच महाव्रत रूप धर्म का उपदेश दिया था। जिसमें उन्होंने ब्रह्मचर्य और अपरिग्रह इन दो महाव्रतों को अलग-अलग कर दिया था। बौद्ध पिटकों में पांच महाव्रतों का कहीं उल्लेख नहीं मिलता, यत्र-तत्र चार याम धर्म का उल्लेख मिलता है। और यह चार याम धर्म भगवान् पार्श्वनाथ के समय तक था। और भगवान् पार्श्वनाथ बुद्ध से पहले हुए हैं। और प्रायः सभी ऐतिहासिक विद्वान् इस बात को मानते हैं कि बुद्ध ने पहले भगवान् पार्श्वनाथ की परंपरा में दीक्षा स्वीकार की थी। उनके द्वारा स्वीकृत तप एव उस समय का उनका रहन-सहन इस बात को स्पष्ट बताता है कि पहले वे जैन धर्म की परंपरा में दीक्षित हुए थे। जो भी कुछ हो, जैन धर्म बौद्ध धर्म की शाखा नहीं है। वह बौद्ध धर्म से भी प्राचीन है। और यह बात जैन और बौद्ध साधुओं के आचरण एवं सैद्धांतिक मान्यताओं से भी स्पष्ट हो जाती है।

जैन साधु

श्वेत वस्त्र पहनते हैं।
पैदल घूमते हैं। किसी भी तरह की सवारी का उपयोग नहीं करते।

घन-धान्य आदि परिग्रह नहीं रखते और न किसी से स्वीकार ही करते हैं।

कच्ची सब्जी का स्पर्श

बौद्ध भिक्षु

कपाय रंग के वस्त्र पहनते हैं।
बौद्ध भिक्षुओं के लिए सवारी में बैठने का प्रतिबन्ध नहीं है। वे खुले रूप में सवारी करते हैं।

आवश्यकतानुसार पैसा रखने या लेने का विधान है। वर्तमान काल में तो ये घन-संपत्ति का संग्रह भी करने लगे हैं।

कच्ची सब्जी तो क्या, मांस खाने

तक नहीं करते ।

से भी परहेज नहीं करते ।

रात्रि को भोजन नहीं करते और
न रात को पानी ही पीते हैं ।

रात्रि-भोजन या पानी आदि पीने
पर कोई प्रतिबन्ध नहीं है ।

इस तरह दोनों सम्प्रदायों में आचरण सबधी बहुत बड़ा अन्तर मिलता है । इसके अतिरिक्त दोनों सम्प्रदायों की सैद्धान्तिक मान्यताओं में भी एक रूपता या समानता नहीं है ।

जैन धर्म

बौद्ध धर्म

अनेकान्तवाद को मानता है ।

क्षणिकवाद को मानता है ।

जीव, अजीव, पुण्य-पाप आदि
नव-तत्त्व को मानता है ।

दुःख, आयतन, समुदाय और मार्ग
इन चार को मानता है ।

आत्मा के कर्ममल से रहित
नितान्त शुद्ध स्वरूप को मोक्ष
माना है ।

आत्मा के अस्तित्व के नाश को
मोक्ष स्वीकार किया है । मोक्ष
अर्थात् शून्य अवस्था ।

इस तरह आचार सबधी एव सैद्धान्तिक मान्यताओं में दोनों परंपराओं में बहुत अन्तर है और इसी के आधार पर हम यह कह सकते हैं कि जैन धर्म बौद्ध धर्म से सर्वथा भिन्न है । इस के अतिरिक्त आधुनिक विद्वानों ने भी जैन धर्म को स्वतन्त्र धर्म माना है और उसे बौद्धधर्म से पहले का स्वीकार किया है ।

लोकमान्य, प० बालगंगाधर तिलक अपने केसरी समाचार पत्र में लिखते हैं, "महावीरस्वामी जैनधर्म को पुनः प्रकाश में लाए, इस बात को आज २४०० वर्ष बीत चुके हैं । बौद्ध धर्म की स्थापना के पहले भी जैनधर्म भारत में फैला हुआ था, यह बात विश्वास करने योग्य है । २४ तीर्थंकरों में महावीर स्वामी अन्तिम तीर्थंकर थे । इस से भी जैन धर्म की प्राचीनता जानी जाती है । "

वावू अम्बुजाक्ष सरकार एम ए, वी एड. लिखते हैं कि “यह अच्छी तरह प्रमाणित हो चुका है कि जैनधर्म बौद्ध धर्म की शाखा नहीं है। महावीर स्वामी जैनधर्म के स्थापक नहीं हैं। उन्होंने केवल प्राचीन जैनधर्म का प्रचार किया है।”

इन सब प्रमाणों से स्पष्ट हो जाता है कि जैन धर्म बौद्ध या वैदिक धर्म की शाखा नहीं है। यह एक स्वतन्त्र धर्म है और ऐतिहासिकों की पहुँच एव वेद काल के पूर्व से चला आ रहा है। अतः जैन धर्म को बौद्ध धर्म की शाखा कहना या मानना असंगत और इतिहास से भी विरुद्ध है या यो कहिए कि सत्य को झुठलाना है। *

प्रश्न— हिन्दी साहित्य का आलोचनात्मक इतिहास सं. ७५० से १७५०, लेखक डॉ. राम कुमार वर्मा, एम. ए., पी. एच. डी., (प्रयाग विश्वविद्यालय) के सिद्ध साहित्य नामक विभाग में पृष्ठ ११८-११९ पर लिखा है— “जब वे (मत्स्येन्द्रनाथ) सिंहलद्वीप गए तो वहाँ की रानी पद्मावती के रूप पर आसक्त होकर वहीं रहने लगे, तब गोरखनाथ को अपने गुरु के पतन की गाथा

* जैनधर्म की प्राचीनता को प्रमाणित करने वाले वेदवाक्य तथा ऐतिहासिक जैनतर विद्वानों के अभिमत को और अधिक जानने के अभिलाषियों को ‘सत्यार्थदर्पण’ लेखक— प अजित कुमार जैन, गास्त्री, प्राप्तिस्थान— मंत्री, साहित्यविभाग, भारतवर्षीय दिगम्बर जैन सघ, चौरासी मथुरा, से प्रकाशित ग्रन्थ को देखना चाहिए।

‡ इन का दूसरा नाम मछन्दरनाथ था, ये श्री गोरखनाथ के गुरु माने जाते हैं।

मालूम हुई तो वे सिंहलद्वीप गए और वहाँ उन्होंने अपने गुरु मत्स्येन्द्रनाथ को रानी पद्मावती के अन्तःपुर में पाया। उन्होंने अपनी योगविद्या से स्मरण दिलाकर उनका विवेक जागृत किया। मत्स्येन्द्रनाथ को ज्ञान हुआ और वे रानी पद्मावती को छोड़ कर फिर योगारूढ़ हो गए। फिर वे पद्मावती से उत्पन्न अपने दोनों पुत्रों पारसनाथ और नेमिनाथ (जो आगे चलकर जैन तीर्थंकर हुए) को साथ लेकर नेपाल चले गए।

प्रस्तुत संदर्भ में पारसनाथ और नेमिनाथ को जैन तीर्थंकर लिखा है और उन्हें मत्स्येन्द्रनाथ के पुत्र स्वीकार किए हैं। क्या यह सत्य है ?

उत्तर— यह बात नितांत असत्य है और केवल सांप्रदायिक इष्या व्रग जैनो का तिरस्कार करने की दृष्टि से ही सिद्ध साहित्य में इसका उल्लेख किया गया है। मत्स्येन्द्रनाथ और भ०नेमिनाथ तथा पार्श्वनाथ में कालगत साम्य भी नहीं है। -मत्स्येन्द्रनाथ १३वीं सदी में हुए हैं।

† लक्ष्मीनारायणकृत “श्री ज्ञानेश्वर चरित्र” के हिन्दी अनुवाद के आधार से गोरखनाथ ज्ञानेश्वर के प्रपितामह अम्बकपन्त के समकालीन हुए हैं। अम्बकपन्त ने १२७० के लगभग गोरखनाथ का शिष्यत्व स्वीकार किया था। अतः गोरखनाथ का समय विक्रम की १३वीं शताब्दी सिद्ध होता है। इस के अतिरिक्त डॉ० रामकुमार वर्मा भी इन का समय १३वीं शताब्दी का मध्य भाग ही मानते हैं। और मत्स्येन्द्रनाथ गोरखनाथ के समकालीन थे, अतः मत्स्येन्द्रनाथ का समय भी १३वीं शताब्दी का मध्य भाग ही प्रमाणित होता है।

और भगवान नेमिनाथ और पार्श्वनाथ का समय विक्रम सवन के शुरु से भी बहुत पहले है। भगवान नेमिनाथ को ८५०० वर्ष से भी कुछ ऊपर हुए हैं और भ० पार्श्वनाथ को २७५० वर्ष बीत चुके हैं। भगवान पार्श्वनाथ भगवान महावीर से २५० वर्ष पहले हुए थे और भगवान महावीर के निर्वाण को २५०० वर्ष होने जा रहे हैं। ऐतिहासिक विद्वान भी इस तथ्य को स्वीकार कर चुके हैं। इस पर हम पीछे के पृष्ठों पर विस्तार से लिख आए हैं। अतः यहाँ इतना ही कहना पर्याप्त होगा कि यह उल्लेख केवल सांप्रदायिक अभिनिवेश के वश किया गया है। सांप्रदायिक नशे में उन्मत्त हो कर मनुष्य कुछ का कुछ कह जाता है। वह इस से भी अधिक असत्य कह सकता है। वह उस समय सत्य-असत्य का कुछ भी ख्याल नहीं रखता अतः हमें इस पर आश्चर्य नहीं होता, परन्तु हमें आश्चर्य एव दुःख इस बात का होता है कि इतिहास के प्रसिद्ध विद्वान डॉ० राम कुमार वर्मा इतनी गम्भीर एव अक्षम्य भूल कैसे कर गए?

यह कहा जा सकता है कि वर्मा जी ने अपनी तरफ से कुछ नहीं कह कर सिद्ध साहित्य में आई हुई घटना का उल्लेख मात्र किया है। यह बात मानी भी जा सकती है। भाषा विशेषज्ञ साहित्य का अनुसन्धान करते समय प्रत्येक साहित्य का उद्धरण देते रहे हैं। क्योंकि उन की दृष्टि ऐतिहासिक शोध की रही है। परन्तु, जिस उद्धरण में उन्हें ऐतिहासिक एव साहित्यिक भूल प्रतीत होती है, उस पर वे टिप्पण लिखने से भी नहीं चूकते। यह सत्य है कि वे उद्धरण में प्रत्येक साहित्यकार के शब्दों को ही उद्धृत करते हैं, उसमें जरा भी काट-छाट नहीं करते और करनी भी नहीं चाहिए। परन्तु, टिप्पण के द्वारा उस में रही हुई असंगति को दिखाकर पाठकों के मन-मस्तिष्क को उस भूल

से बचा सकते हैं। और बड़े-बड़े सगोषक (Research Scholar) ऐसा ही करते हैं। साहित्यकार का मत कहा तक सही या गलत है, इस बात को वे ऐतिहासिक एव साहित्यिक प्रमाण दे कर स्पष्ट कर देते हैं। परन्तु, वर्मा जी ने प्रस्तुत प्रसंग पर कोई टिप्पण नहीं दिया। वे इस बड़े भारी असत्य को कैसे स्वीकार कर गए, यह हमारी समझ में नहीं आया। आज इतिहास का साधारण पाठक भी इस बात को जानता है कि भगवान् पार्वनाथ और नेमिनाथ का युग तो छोड़िए, भगवान् महावीर का युग भी मत्स्येन्द्रनाथ से १२ सदी पहले का है। हम यह नहीं मान सकते कि यह भूल वर्मा जी के ध्यान में नहीं आई हो। हा, यह हो सकता है कि उन्होंने सोचा हो कि जैनो में कोई विरोध करने वाला तो है नहीं, जो दिल में आए सो कह एव लिख जाओ। इससे यह स्पष्ट होता है कि वर्मा जी के मन में जैन धर्म के प्रति उपेक्षा एव तिरस्कार की भावना रही है। और यह मनोवृत्ति एक रिसर्च स्कॉलर के लिए बहुत बड़ा दोष एव कलक है। क्या वर्मा जी इस कलक को धो सकेंगे ?

दूसरे में जैन समाज की भी एक कमजोरी है कि वह अभी तक इतने बड़े भारी असत्य को अनावृत्त करके नहीं रख सकी है। किसी भी जैन विद्वान या विचारक ने इस का खुल्ला विरोध नहीं किया है। जैन विचारको का यह कर्तव्य हो जाता है कि वर्मा जी को उनकी भूल से सावधान करके उसे सुधारने के लिए प्रेरित करे तथा जनता के मन-मस्तिष्क से उस भ्रूट को निकालने के लिए उसे वास्तविक स्थिति से परिचित कराए और प्रस्तुत प्रकरण में उक्त उद्धरण की असत्यता को स्पष्ट करने वाली टिप्पण लगाने के लिए लेखक एव प्रकाशक को प्रेरित करे। इस तरह का प्रयत्न नहीं किया गया तो सांप्रदायिक

प्रवाह में प्रवहमान लेखक जैनधर्म पर प्रहार करते हुए जरा भी सकोच नहीं करेंगे। अतः जैनो को प्रत्येक असत्य का—चाहे उसे कितने ही बड़े विद्वान क्यो न कहे गए हो स्पष्ट शब्दों में विरोध करना चाहिए। जनता एव पाठको के सामने सत्य को रखते हुए हमें जरा भी डरना नहीं चाहिए।

यह स्पष्ट है कि वर्मा जी ने भगवान पार्श्वनाथ और नेमिनाथ के सबध में जो कुछ लिखा या उद्धृत किया है, वह सर्वथा असत्य है, ऐतिहासिक दृष्टि से भी उसमें जरा भी सत्यता को अवकाश नहीं है। आशा है, वर्मा जी उस पर निष्पक्ष दृष्टि से सोचेंगे और ऐतिहासिक विद्वान एव रिसर्च स्कॉलर होने के नाते अपनी भूल को सुधारने का प्रयत्न करेंगे।

प्रश्न— जैनधर्म के धारक वैश्य लोग ही हैं या इसके पालक राजालोग भी थे? भारत के प्रचीन इतिहास में किसी ऐसे राजा का नाम बता सकते हो, जो जैनधर्म का अनुयायी रहा हो?

उत्तर— जैन जगत का विश्वास है कि भगवान ऋषभ देव से लेकर महावीर पर्यन्त चौबीसो तीर्थंकरों का जन्म राजवंशों में ही हुआ था। प्रत्येक तीर्थंकर के काल में अनेकानेक जैन राजा भी हुए, चक्रवर्ती भी हुए, जिन्होंने जैन धर्म में दीक्षा ली थी और जैनधर्म के प्रचार एव प्रसार में सहायता प्रदान की थी। मर्यादापुरुषोत्तम राम और त्रिखण्डाधिपति कृष्ण भी जैन थे। राम ने जैन साधु बन कर मुक्ति प्राप्त की थी और कृष्ण के छोटे भाई गजसुकुमार भगवान नेमिनाथ के चरणों में दीक्षित हुए थे। कृष्ण ने स्वयं गजसुकुमार को भगवान नेमिनाथ के पास जैन साधु बनवाया था। भगवान नेमिनाथ ने बताया

था कि श्री कृष्ण भी भविष्य मे १२वें तीर्थंकर बनेगे । इसके अतिरिक्त अनेकानेक जैन राजा हुए हैं, इतिहास इस बात का साक्षी है । फिर भी, भगवान महावीर के समकालीन एव वाद मे हुए जैन राजाओं का उल्लेख कर देना उचित प्रतीत होता है ।

राजा चेटक भ० महावीर के अनन्य श्रद्धालु श्रावक एवं वैशाली के अत्यन्त प्रभावशाली और वीर राजा थे । ये १८देशों के गणराज्य के अध्यक्ष थे । इन की प्रतिज्ञा थी कि मैं अपनी कन्याओं का विवाह केवल जैनधर्मानुयायी राजाओं के साथ ही करूंगा, किसी अजैन के साथ नहीं । सिन्धु के उदयन, अवंती के चन्द्रप्रद्योतन, कौशा-म्ब्री के गतानीक चम्पा के दधिवाहन और मगध के श्रेणिक राजा महाराज चेटक के दामाद थे । ये सभी राजा जैनधर्म के अनुयायी थे । राजा उदयन ने तो भगवान महावीर के पास दीक्षा स्वीकार करके जैनधर्म के प्रचार मे सक्रिय सहयोग दिया था ।

इतिहास प्रसिद्ध मगधनरेश विम्बसार जैन साहित्य मे श्रेणिक के नाम से विख्यात रहे हैं । जैन शास्त्रों मे इन का जीवनवृत्त उपलब्ध होता है । इन को जैन बनाने वाले अनाथी मुनि थे ; अनाथी मुनि के सदुपदेश से इन्होंने जैन धर्म को स्वीकार किया था । इन के पुत्र सम्राट् कूणिक भी भगवान महावीर के अनन्य भक्त थे । यह भगवान महावीर का समाचार प्राप्त करके ही भोजन ग्रहण करता था । कूणिक के पुत्र अजातशत्रु ने भी जैनधर्म को स्वीकार किया था ।

काशी-कौगल के अठारह लिच्छवी और मल्लि राजाओं ने भगवान महावीर का निर्वाण-उत्सव मनाया था । उनके द्वारा प्रसारित वीर-निर्वाण-उत्सव आज दीपमाला के रूप मे मनाया जाता है । ये सब राजा भी जैनधर्म को मानने वाले थे ।

मौर्य सम्राट् चन्द्रगुप्त जैनधर्म के अनुयायी थे। ये श्री भद्रबाहु स्वामी के पास दीक्षा स्वीकार करके मैसूरप्रात (दक्षिण) में गए थे। श्रवणवेलगोला की गुफा में इन्होंने आत्मसाधना की थी।

महाराज चन्द्रगुप्त के पोते सम्राट् अशोक अपने पूर्व राज्यकाल में जैन थे। इस्वी सन् से १०० वर्ष पूर्व हुए कर्जग देश के सम्राट् राजा खारवेल भी जैन थे। यह बात उडोसा के खण्डगिरि के जिलानेखा में प्रसिद्ध है। दक्षिण व पश्चिम में राज्य करने वाले अनेक देशों के राजा जैन थे। मग वंश के भी सब राजा जैन थे। इस वंश ने दूसरी से ११वीं गताब्दी तक दक्षिण में राज्य किया था। राजकूट वंश के प्रसिद्ध राजा अमोघवर्ण भी जैन थे। अठारह देशों में आज्ञा चलाने वाले महाराज कुमारपाल जैन थे। इस प्रकार जैनधर्म को मानने वाले अनेक राजा लोग थे, जिन्होंने जैनधर्म की प्रभा को फैलाने में योग दे कर अपने जीवन को यज्ञस्वी बनाया था।

राजाओं के अतिरिक्त मंत्री और सेनापति भी जैन धर्म के अनुयायी रहे हैं। जैनमंत्रियों में वस्तुपाल और तेजपाल का नाम इतिहास की अमूल्य सम्पत्ति है। दोनों भाई वाघेला वंश के राजा वीरधवल के मंत्री थे। राजनीति के पण्डित और जैनधर्म के अनन्य भक्त होकर भी समस्त धर्मों के प्रति बड़े उदार थे। मेवाड़ के महाराणा प्रतापसिंह के प्रधानमंत्री भामागाह जैन को कौन नहीं जानता? मकूट काल में बारह वर्ष तक २५ हजार आदमी भोजन कर सकें इतना धन भामागाह ने महाराणा प्रताप को दिया था। मेवाड़ में आज भी भामागाह के वंशज जीवित हैं, जो जैन हैं। अजमेर के राजा विजयसिंह के सेनापति धनराज सिंघवी जैन थे। गुजरात के सोलंकी राजा भीमदेव के सेनाध्यक्ष आभु भी जैन थे।



आस्तिक नास्तिक समीक्षा

पञ्चम अध्याय

प्रश्न- आस्तिक और नास्तिक शब्द का व्याकरण सम्मत क्या अर्थ होता है ?

उत्तर- भारतीय चिन्तन द्वारा दो भागों में विभक्त है- १ आस्तिक और २ नास्तिक । कुछ चिन्तनशील विचारक, दार्शनिक आत्मा और परलोक के अस्तित्व को स्वीकार करते हैं तथा आयु कर्म समाप्त होने के बाद आत्मा एक गति के शरीर को त्याग कर दूसरी गति या योनि के शरीर को धारण करती है, इस बात में विश्वास करते हैं और उसे आगम, तर्क एवं अनुभव से प्रामाणिक मानते हैं । ऐसी मान्यता में श्रद्धा रखने वाले विचारकों को दार्शनिक भाषा में आस्तिक कहते हैं और जो विचारक आत्मा एवं परलोक के अस्तित्व को स्वीकार नहीं करते, उन्हें नास्तिक कहते हैं । फलितार्थ यह निकला कि आत्मवाद में विश्वास रखने वाले दार्शनिक आस्तिक कहलाते हैं और अनात्मवाद को आधार मान कर चलने वाले विचारक नास्तिक कहलाते हैं । उक्त उभय शब्दों की व्याख्या करते हुए व्याकरणिकों ने भी यही बात कही है । शाकटायन का व्याकरण बहुत प्राचीन माना जाता है । पाणिनीय ने अपने द्वारा रचित व्याकरण में शाकटायन व्याकरण के प्रमाण दिए हैं । आचार्य शाकटायन लिखते हैं—

“दैष्टिकास्तिक-नास्तिकाः । ३, २, ६१.

दैष्टिकादयतदस्येति पठ्यन्ते ठणन्ता नियात्यन्ते । दिष्टा प्रमाणान्पा-
तिनी मतिरस्य, दिष्ट दैवं प्रमाणमिव मतिरस्येति वा दैष्टिकः । अस्ति परलोक
पुण्यपापमिति च मतिरस्येत्यास्तिकः । एव नास्तीति नास्तिकः ।

पाणिनीय व्याकरण सिद्धात कौमुदी मे आचार्य भट्टो जी दीक्षित
ने भी उक्त उभय शब्दो पर अपना अभिमत प्रकट करते हुए लिखा है—

“आस्ति-नास्ति दिष्टं मतिः । ४, ४, ६०.

तदस्य इत्येव अस्ति परलोक इत्येव मतिर्यस्य स आस्तिकः । नास्तीति
मतिर्यस्य न नास्तिकः । दिष्टमिति मतिर्यस्य स दैष्टिकः । ”

आचार्य हेमचन्द्र सूरि ने नास्तिक की परिभाषा करते हुए लिखा
है— “ नास्ति पुण्य पापमिति मतिरस्य स नास्तिकः ”, अर्थात् जिस की
बुद्धि मे पुण्य-पाप का अस्तित्व नही है, उसे नास्तिक कहते है ।

उक्त वैयाकरणो द्वारा दी गई परिभाषाओ से यह स्पष्ट हो गया
कि आस्तिक और नास्तिक शब्द की मूल प्रकृति अस्ति और नास्ति
शब्द हैं । अस्ति शब्द सत्ता का, अस्तित्व का परिचायक है और नास्ति
शब्द निषेध का सूचक है । जिन विचारको एव दार्शनिको का
आत्मा, परलोक, पुण्य-पाप आदि के अस्तित्व मे विश्वास है, श्रद्धा है,
वे आस्तिक हैं और जो विचारक इन के अस्तित्व मे विश्वास नही
रखते अर्थात् जिन की मति-बुद्धि एव धारणा यह है कि आत्मा, पर-
लोक, पुण्य-पाप आदि कुछ नही है, वे नास्तिक हैं । इस तरह आस्तिक
और नास्तिक शब्दो का व्याकरण सम्मत एव व्युत्पत्तिलभ्य अर्थ यह है ।

प्रश्नव्याकरण सूत्र मे नास्तिक का स्वरूप बताते हुए यही कहा
गया है कि कुछ लोग मानते है कि जीव नही है, जाति नही है,
जीव को पुण्य-पाप का फल नही मिलता है, नरक-स्वर्ग आदि कुछ नही

है। इस तरह आत्मा, पुण्य-पाप एव परलोक आदि तत्त्वों के अस्तित्व को स्वीकार नहीं करने वाले को नास्तिक कहा है। *

प्रश्न— जैन दर्शन आस्तिक दर्शन है या नास्तिक दर्शन ?

उत्तर— जैन दर्शन का भली-भाँति अनुशीलन परिशीलन करने से यह स्पष्ट हो जाता है कि वह आस्तिक दर्शन है। क्योंकि, जैन दर्शन आत्मा के स्वतन्त्र अस्तित्व को मानता है, परलोक, पुण्य-पाप, कर्म-बन्धन, मुक्ति आदि के अस्तित्व को स्पष्टतः स्वीकार करता है। वस्तुतः जैन दर्शन ने उक्त तत्त्वों पर जितनी गहराई से सोचा-विचारा और जितना सूक्ष्म अन्वेषण किया है, उतना किसी भी विचारक ने नहीं सोचा। प्रायः सभी दार्शनिकों एव चिन्तकों ने ऊपर-ऊपर से उड़ाने भरी है, पर आत्मा की गहराई में उतरने का जैन विचारकों के अतिरिक्त किसी ने साहस किया हो ऐसा दिखाई नहीं देता। इसलिए आत्मा के स्वतन्त्र अस्तित्व मानने तथा पुण्य-पाप एवं कर्मबन्ध तथा मुक्ति के सबंध में हमें जितने स्पष्ट एव तर्क सम्मत प्रमाण जैन दर्शन में उपलब्ध होते हैं, उतने अन्य दार्शनिक ग्रन्थों में उपलब्ध नहीं होते। जैनो का आगम एव दर्शन साहित्य आत्म तत्त्व के विवेचन से भरा पड़ा है। जैन दर्शन द्वारा मान्य नव तत्त्वों में आत्मा या जीव तत्त्व मुख्य है, नव तत्त्व का प्राण है। इस के अतिरिक्त कोई व्यक्ति अपने ज्ञान की विशिष्टता से या तीर्थंकर अथवा किसी विशिष्ट ज्ञानी के उपदेश से इस को जान लेता है कि मैं पूर्व-पश्चिम आदि किसी एक दिशा से आया हूँ और मेरी आत्मा उत्पत्तिशील है तथा इन दिशा-विदिशाओं में स्थित विभिन्न योनियों में परिभ्रमण करने वाला मैं ही

* प्रश्न व्याकरण सूत्र, २, ७।

हू, राग-द्वेष के ससर्ग के कारण मेरी आत्मा वार-वार जन्म मरण करती है† । आत्मा ही सुख दुःख का कर्ता एव भोक्ता है, आत्मा ही वंतरनी नदी तथा कूटशामिली वृक्ष - नरको मे प्रवहमान दुःखद नदी एव वृक्ष को प्राप्त करता है और वही कामधेनु के सुख का उत्पादक है । बन्धन और मुक्ति को प्राप्त करने वाला आत्मा ही है । *

ससारी आत्मा के एक गति से दूसरी गति मे परिभ्रमण करने के सबध मे भी जैनागमो मे पाठ मिलता है । जैसे गीता मे कर्मयोगी श्री कृष्ण ने अर्जुन से कहा— हे अर्जुन ! जिस अविनाशी योग के सबध मे मै तुम्हे जो बता रहा हू, मैने इस का सर्वप्रथम उपदेश विवस्वत को दिया था, उसने अपने पुत्र मनु को और मनु ने इक्ष्वाकु को दिया था । तव अर्जुन ने पूछा— भगवन् ! आपका जन्म तो अब हुआ है और विवस्वत का जन्म आप से बहुत समय पहले हो चुका है, फिर आपने उसे इस योग का उपदेश कैसे दिया ?

इसका उत्तर देते हुए कृष्ण ने कहा— हे अर्जुन ! मेरे और तेरे इस जन्म के पहले अनेकों जन्म हो चुके हैं । तू इस बात को नहीं जानता है, परन्तु मै इसे भली-भाति जानता हू । §

इसी तरह भगवान महावीर ने भी गौतम से कहा कि हे गौतम ! तेरा और मेरा बहुत काल से अर्थात् अनेक जन्मो से संबध चला आ रहा है, तू मेरा पुराना परिचित है । भगवान महावीर के

† श्री आचाराग सूत्र १, १, ५ ।

* उत्तराख्ययन सूत्र २०.

§ बहूनि मे व्यतीतानि, जन्मानि तव चार्जुन ।
तान्यह वेद सर्वाणि, न त्व वेत्य परतप ॥

इस कथन को सुन कर गौतम स्वामी को भी भगवान साथ के किए गए पूर्व जन्मों का तथा उनके साथ रहे हुए सबध का परिज्ञान हो गया ।*

इस तरह पुनर्जन्म की मान्यता को प्रमाणित करने वाले आगमों में अनेक उद्धरण मिलते हैं । इससे यह स्पष्ट हो जाता है कि जैन दर्शन आत्मा, परलोक, पुनर्जन्म आदि को मानता है । इसलिए वह नास्तिक दर्शन नहीं, आस्तिक दर्शन ही है । पाश्चात्य एवं भारतीय विद्वान तथा विचारक भी जैन दर्शन को आस्तिक दर्शन के रूप में स्वीकार करते हैं । सन् १९५५ की महावीर जयन्ती के अवसर पर दिल्ली में आयोजित एक सभा में भगवान महावीर के जीवन पर प्रकाश डालने हुए भारत के प्रसिद्ध विद्वान, सर्वोदयी विचारक काका कालेकर ने स्पष्ट शब्दों में कहा है—

“जिस जमाने में कहीं-कहीं मनुष्य का मांस खाने वाले लोग भी थे, मनुष्य को गुलाम बना कर बेचा जाता था, सेनाओं के बीच युद्ध होते थे और पशु मांस का आहार तो सार्वजनिक था । ऐसे समय में पानी और हवा में जो सूक्ष्म जन्तु होते हैं, उन के प्रति आत्मीयता बतलाना और विश्व में अहिंसा की स्थापना करने का अभिप्राय रखना तथा यह विश्वास रखना कि इतनी व्यापक अहिंसा भी मनुष्य का हृदय कबूल करेगा और किसी दिन उसे सिद्ध भी करेगा—यह उच्चकोटि की आस्तिकता है । ईश्वर पर या शास्त्र पर विश्वास रखना गौण है । मनुष्य हृदय पर विश्वास रखना कि वह विश्वात्मैक्य की ओर अवश्य बढ़ेगा । यह सब से बड़ी आस्तिकता है । इसलिए मैंने भगवान

* चिरससिद्धोऽसि मे गोयमा । चिरपरिचियोऽसि मे गोयमा..

—श्री भगवती सूत्र, शतक १४, उद्देशक ७ ।

महावीर को आस्तिक शिरोमणि कहा है।*

इससे स्पष्ट हो जाता है कि जैन दर्शन आस्तिक दर्शन है और उसकी आस्तिकता सब दर्शनों से उत्कृष्ट है। आत्मा एव लोक-पर-लोक के सवध मे जैन चिन्तको ने जितनी गहराई से चिन्तन-मनन एव अन्वेषण करके प्रकाश डाला है, उतना गहरा विचार किसी भी दार्शनिक ने नहीं दिया। इसलिए आज भी सभी निष्पक्ष विचारक जैन दर्शन को आस्तिक दर्शन के रूप मे स्वीकार करते हैं। और गांधी वादी नेता काका कालेलकर तो जैन दर्शन को एक उत्कृष्ट आस्तिक दर्शन और भगवान महावीर को आस्तिक शिरोमणि मानते हैं।

प्रश्न— आस्तिक-नास्तिक शब्द व्याकरण सम्मत परिभाषा के अनुसार ही साहित्य में प्रयुक्त होते रहे हैं या आगे चलकर उन में कुछ परिवर्तन हुआ है ? यदि परिवर्तन हुआ है, तो परिवर्तन आने का वास्तविक कारण क्या रहा है ?

उत्तर— इस प्रश्न का समाधान पाने के पहले हमें शब्द और व्याकरण के सवध को भी भली-भांति समझ लेना चाहिए। यह बात हमें सदा ध्यान मे रखनी चाहिए कि व्याकरण शब्दों को परिष्कृत करता है, न कि उनकी रचना। प्रत्येक भाषा का यही नियम है कि उसके उच्चारण एव प्रयोग के रूप को व्यवस्थित करना व्याकरण का काम है। इस मे यह स्पष्ट होता है कि शब्द का निर्माण व्याकरण से नहीं, बल्कि जनता की बोल-चाल की भाषा से होता है। व्याकरण केवल इतना ही काम करता है कि जनता या साहित्यिकों के द्वारा जिस शब्द का

* श्रमण, वर्ष ७, अंक १२।

जिस अर्थ में प्रयोग होता है, उस अर्थ को या परिभाषा को स्पष्ट करके उस के रूप को व्यवस्थित बना देता है, उस में रही हुई उच्चारण की अशुद्धता या कमी को दूर कर देता है ।

इस से यह स्पष्ट होता है कि पाणिनीय एव शाकटायन से भी पहले आस्तिक-नास्तिक शब्द का प्रयोग एव परलोक आदि के स्वरूप को स्वीकार करने और अस्वीकार करने के अर्थ में ही हुआ था और वैयाकरणों ने उसी अर्थ को स्वीकार करते हुए उस की परिभाषा की है । अतः पाणिनीय युग तक इसी अर्थ में उभय शब्दों का प्रयोग होता रहा । यदि शाकटायन और पाणिनीय के बीच के युग में इन उभय शब्दों की अर्थ मान्यता में भेद आया होता तो पाणिनीय-अष्टाध्यायी में उसका उल्लेख अवश्य करते । पाणिनीय के बाद भी भट्टोजीदीक्षित ने "सिद्धांत कौमुदी" के मूल सूत्र एव उस की व्याख्या में उसी अर्थ को स्वीकार किया है । उन्होंने कही भी यह संकेत नहीं दिया कि उक्त उभय शब्दों की अर्थगत मान्यता में परिवर्तन हुआ है । यदि तब तक अर्थ मान्यता में परिवर्तन हुआ होता तो वे उस का उल्लेख किए बिना नहीं रहते । परन्तु, उन्होंने उभय शब्दों की परिभाषा में कोई परिवर्तन नहीं किया । इस से यह स्पष्ट प्रमाणित होता है कि सिद्धांत कौमुदी की रचना के समय तक आस्तिक-नास्तिक शब्दों का प्रयोग आत्मादि के अस्तित्व को मानने और न मानने के अर्थ में ही होता रहा है ।

परन्तु, दार्शनिक युग में आकर इसकी परिभाषा में अन्तर डाला गया । आत्मा आदि के अस्तित्व में विश्वास रखने, न रखने के साथ ईश्वर को जोड़ा गया । ईश्वर भी उन का अपना एक पारिभाषिक शब्द है । उस का अर्थ है— जो एक है, जगन्नियन्ता है, ससार का निर्माता है, भाग्य का विधाता है, कर्म फल का प्रदाता है, बार-बार ससार में अवतार लेता है, ससार रूपी घटीयत्र का संचालक है तथा

समस्त प्राणी जगत का सर्वेसर्वा है

इसके बाद ज्यो-ज्यो सांप्रदायिक अभिनिवेश बढ़ता गया, त्यो-त्यो कुछ दार्शनिकों एवं विचारकों के मन में एक-दूसरी परंपरा को या संप्रदाय को नीचा दिखाने का भाव बढ़ता गया और इसी कारण उभय शब्दों की परिभाषा में परिवर्तन होता गया। आस्तिक-नास्तिक शब्दों की परिभाषा के बदले हुए रूप परमत् विद्वेष के परिचायक हैं। इस से यह स्पष्ट पता लगता है कि दार्शनिक युग में सांप्रदायिक मनोवृत्ति का काफी प्राबल्य था और उस युग में ये दार्शनिक अपने आप को श्रेष्ठ सिद्ध करने के लिए दूसरी संप्रदायों पर शब्दों का कीचड़ उछाला करते थे। इसी सांप्रदायिकता का परिणाम है कि विंगाल एवं व्यापक अर्थ में प्रयुक्तमान आस्तिक-नास्तिक शब्दों की परिभाषा को एक सांप्रदायिक दायरे में बाधने का प्रयत्न किया गया और ईश्वर कर्तृत्व के साथ यह भी जोड़ दिया गया कि जो वेद को प्रामाणिक नहीं मानते वे नास्तिक हैं। इस शब्द को जोड़ा ही नहीं गया, बल्कि और सभी अर्थों को गौण करके केवल इतनी ही परिभाषा बना दी कि जो वेद को प्रामाणिक नहीं मानता वह नास्तिक है और इसी अपेक्षा से जैन एवं बौद्ध दर्शन को नास्तिक दर्शन कहा गया। वस्तुतः देखा जाए तो जैन दर्शन नास्तिक दर्शन नहीं, आस्तिक दर्शन है। परन्तु, सांप्रदायिक अभिनिवेश के कारण मनुष्य सत्य को झुठला कर असत्य को स्थापना एवं पुरुषणा करने से नहीं हिचकना, यह इसका ज्वलन्त उदाहरण है।

एक बात यह भी ध्यान देने योग्य है कि वैदिक पुराणों में अद्वैत वेदान्त के प्रतिपादक आचार्य शंकर को भी जैन दर्शन, बौद्ध दर्शन और चार्वाक दर्शन की तरह नास्तिक कहा है और उस के द्वारा पुरुषित मायावाद को असत्-मिथ्या शास्त्र कहा है। मायावाद एक तरह

मे मिथ्यावाद एव नास्तिक मान्यता है । †

यह हम ऊपर देख आए हैं कि व्याकरण की दृष्टि से आस्तिक-नास्तिक का यह अर्थ किसी भी तरह घटित नहीं होता । इस से यह स्पष्ट प्रमाणित होता है कि इस परिभाषा की रचना के पीछे सत्यता, प्रामाणिकता एव ईमानदारी के स्थान में सांप्रदायिकता का खूला हाथ रहा है और वह भी संप्रदाय विशेष का तिरस्कार करने की दृष्टि से इस परिभाषा को बदला गया है । आधुनिक विद्वान इस बात से सहमत हैं कि इस परिभाषा को बदलने के पीछे सांप्रदायिक विद्वेष की भावना ही मूल कारण है ।

वैदिक परम्परा का विश्वास है कि वेद अपौरुषेय है, मनुष्य इस का रचयिता नहीं है । इस का निर्माण भगवान ने किया है, किन्तु जैन परम्परा इस बात को नहीं मानती । जैन परम्परा प्रत्येक शास्त्र की पुरुषकृत मानती है और वह वेदों को सर्वथा प्रामाणिक रूप से स्वीकार नहीं करती है । वेदों के नाम से की जाने वाली पशु हिंसा तथा

मायावादी वेदाती (शंकर भारती) अपि नास्तिक एव पर्यवसाने सपद्यते इति ज्ञेयम् । अत्र प्रमाणानि साख्यप्रवचनभाष्योदाहृतानि पद्मपुराणवचनानि यथा—

मायावादमसच्छास्त्रं प्रच्छन्नं बौद्धमेव च ।

मयैव कथितं देवि कली ब्राह्मणरूपिणा ॥

अपार्यं श्रुतिवाक्यानां दर्शयत्सलोकगर्हितम् ।

कर्मस्वरूपत्याज्यत्वमत्र च प्रतिपाद्यते ॥

सर्वकर्मपरिभ्रशास्त्रैकम्यं तत्र चोच्यते ।

परमात्मजीवयोरैक्यं मयात्र प्रतिपाद्यते ॥

—साख्य प्रवचन भाष्य, १, १, न्याय कोश, पृ ३७२ ।

ईश्वर कर्तृत्व आदि असंगत मान्यताओं पर जैन दर्शन का कतई वि-
 व्धान्त नहीं है। जैन दर्शन धर्म के नाम पर की जाने वाली निगपराध
 भूक प्राणियों की हिंसा का कभी भी समर्थन नहीं करता, प्रत्युत दृढ-
 ता के साथ उसका विरोध करता है। यह वैदिक दार्शनिकों को असह्य
 था, इसलिए उन्होंने जैनों को नास्तिक प्रमाणित करने के लिए
 आस्तिक-नास्तिक शब्दों की व्याकरण सम्मत परिभाषा को आमूलचूल
 बदल करके रख दिया है। तब-वेदों को जो अपौरुषेय मानता है, उसे
 पूणरूप से प्रामाणिक स्वीकार करता है, वह आस्तिक होता है और जो
 वेदों पर आस्था नहीं रखता, उन्हें प्रामाणिक रूप से स्वीकार नहीं
 करता, वह नास्तिक कहलाता है। इस प्रकार को सकीर्ण और द्वेषपूर्ण
 परिभाषा चालू की गई।

वैदिक परम्परा में चलने वाले कई दर्शन वेद एवं ईश्वर के
 अस्तित्व को नहीं मानते हैं। सांख्य दर्शन ब्रह्म को नहीं मानता है और
 न अद्वैतवाद अर्थात् एकेश्वरवाद को ही मानता है। न्यैयायिक-वैशे-
 पिक भी द्वैतवाद के समर्थक हैं, उन्हें भी वेदांत का एकेश्वरवाद स्वी-
 कार नहीं है। और शैव दर्शन-अद्वैतवाद को तो मानता है, परन्तु वेद
 को प्रमाण नहीं मानता है। इतने पर भी उक्त दर्शनों को आस्तिक
 दर्शन माना गया है। इससे स्पष्ट परिलक्षित होना है कि उनका जैन
 दर्शन पर ही द्वेष था। इसलिए “वेद को प्रामाणिक न मानने वाला
 नास्तिक है” इस परिभाषा का प्रयोग जैन और बौद्ध दर्शन के लिए
 ही किया गया। और यही कारण है कि वेदों को प्रमाण रूप से नहीं
 मानने वाले, एकेश्वरवाद एवं याज्ञिक हिंसा को नहीं स्वीकार करने
 वाले जैनेतर (वैदिक) दर्शनों को नास्तिक नहीं कहा गया। यह
 वैदिक विचारकों के सांप्रदायिक अभिनिवेग का ज्वलन्त प्रमाण है।

इस से यह स्पष्ट प्रतीत होना है कि उनका मानस संकीर्ण स्वार्थों से आवृत्त था ।

जैन दर्शन को वेद एवं वैदिक परम्परा से द्वेष नहीं है । वैदिक परम्परा के— “अहिंसा परमो धर्मः”, “मा हिंसात् सर्वानि भूतानि” आदि अहिंसा के समर्थक वाक्यों का जैन सम्मान के साथ स्वीकार करते हैं । केवल स्वीकार ही नहीं करते, बल्कि उन का परिपालन भी करते हैं । उनके मन में यह द्वेष नहीं है कि अमुक वाक्य वेद का है, इसलिए उसे स्वीकार नहीं किया जाए । आचार्य हरिभद्र सूरी ने स्पष्ट शब्दों में कहा कि न तो मुझे महावीर से मोह है और न कपिल आदि वैदिक ऋषियों से मेरा द्वेष है । मैं तो युक्ति सगत, सत्य एवं निर्दोष वचनों को स्वीकार करता हूँ । सत्य एवं अहिंसा से अत-प्रात वाक्य चाहे जैनागमों के हो या वेदों के हो या किसी अन्य परंपरा के भी क्यों न हों, मुझ स्वीकार है । इतनी बड़ी बात जैनो के सिवाय अन्य किस भी दार्शनिक ने नहीं कही ।

हम स्याद्वाद प्रकरण में स्पष्ट कर चुके हैं कि जैन दर्शन का ध्येय समन्वय का रहा है । उसने सदा एकान्तवाद का समर्थन किया है । उसे एकान्तवाद कतई स्वीकार नहीं है । वह वैदिक परम्परा के एक आत्मवाद, नित्यवाद को भा आशिक रूप से सत्य मानता है और बौद्ध परम्परा के द्वारा मान्य क्षणिकवाद में भी आशिक सत्यता को देखता है । उसकी दृष्टि में कोई भी दर्शन सर्वथा असत्य नहीं है, यदि वह एकान्तवाद का आग्रह न रखता हो । इस से स्पष्ट हो जाता है कि जैन दर्शन का व्यक्तिगत किसी भी परम्परा से द्वेष नहीं है । वह किसी व्यक्ति या विचारक का तिरस्कार नहीं करता है । हा, एकान्तता एवं हिंसामूलक प्रवृत्ति को स्वीकार नहीं करता, चाहे वह किसी भी

परंपरा की बर्बाद न हो। यदि कोई जैन भी मोक्ष के उद्यम में धर्म के नाम पर हिंसात्मक प्रवृत्ति को प्रथम देना है, तो जैन दर्शन की दृष्टि में वह भी अगत्य है। जैन दर्शन ध्यक्षित एवं संप्रदाय की दृष्टि में सत्यता-असत्यता को नहीं मानता, उग की मान्यता सिद्धांत का आधार एव सत्य और अहिंसा की नींव पर स्थित है।

वेदों में जो अंधाई है, उग जैन दर्शन मानता है। परन्तु, जो असत्यता है उग वह नहीं मानता। जैसे जैन दर्शन वेदों को अपौरुषेय नहीं मानता, याज्ञिक हिंसा या वैदिक हिंसा, हिंसा नहीं होता। सिद्धांत को नहीं मानता। वह इस बात को भी सत्य नहीं मानता कि ईश्वर जगत्कर्ता है, भाग्य विधाना है, कर्म फल प्रदाता है। वह आत्मा के स्वतन्त्र अस्तित्व को स्वीकार करता है। आत्मा स्वयं ही कर्म करता है और वही कृत कर्म का फल भोगता है और वही कर्म बन्धन का तोड़ कर मुक्त बनता है। स्वर्ग या नरक में जाने का अच्छा या बुरा पुरुषार्थ वही करता है। ईश्वर किसी के कार्य में दखल नहीं देता। वह न किमी को स्वर्ग भेजता है और न किसी को नरक के गड्ढे में ही गिराता है। यदि वस्तुतः देखा जाए तो वेदों का अपौरुषेय कहना, याज्ञिक हिंसा, ईश्वर कर्तृत्व आदि बातें युक्ति एव बुद्धि सगत भी नहीं है। इसी कारण जैन दर्शन वेदों को प्रामाणिक नहीं मानता है।

यह स्पष्ट है कि मनुष्य जब सांप्रदायिकता के रग में रग जाता है, तो धर्म फीका पड़ जाता है। या भी कहना चाहिए कि सांप्रदायिकता की कालिमा में धर्म की उज्ज्वलता दब-सी जाती है। सांप्रदायिक मान्यताएँ ही धर्म का बाना पहनकर सामने आने लगती हैं और इसी कारण मानव 'सत्य सो मेरा' के वास्तविक आदर्श को भूलाकर 'मेरा सो सत्य' के नारे को अपने जीवन का लक्ष्य बना लेता है। और

उसे सत्य सिद्ध करने के लिए वह समस्त दर्शन के सिद्धांतों एवं विचारों का खण्डन करता है और परिणाम स्वरूप देश में कटुता, द्वेष एवं वैमनस्य की अभिवृद्धि होने लगती है। आज सांप्रदायिक मतभेद इतना उग्र, कटु एवं विषाक्त हो गया है कि इसके कारण राष्ट्रीय ताकत छिन्न-भिन्न-सी हो गई है। हिन्दू मुस्लिमानों को मलेच्छ कह कर उन से घृणा एवं नफरत करते हैं, तो मुस्लिमान हिन्दुओं को काफ़र बता कर जिहाद का नारा बुलन्द करते हैं। वैदिक परम्परा में पले व्यक्ति जैनो को नास्तिक कहने में सकोच नहीं करते। और वीतरागता के उज्ज्वल, समुज्ज्वल, महोज्ज्वल ध्वज को लहराने का दावा करने वाले जैन अपने से इनर संप्रदाय वाले को मिथ्यात्त्री, ढोंगी पाखण्डी कहने से नहीं चूकते, आज वे भी राग-द्वेष के महापक में फसे हुए हैं। धर्म के नाम पर प्रज्वलित राग-द्वेष एवं सांप्रदायिक वैमनस्य की आग ने मानव जीवन को स्वाह कर दिया है। धर्म और सभ्यता की कितनी बड़ी विडम्भा है, यह।

मनुस्मृति में लिखा है— ‘वेद निन्दको नास्तिक ।’ अर्थात् वेदों को नहीं मानने वाला नास्तिक है। इस बात को हम स्पष्ट कर चुके हैं कि इस कथन में ज़रा भी सत्यता नहीं है। ये परिभाषाएँ सत्य पर आधारित नहीं हैं, बल्कि सांप्रदायिक अभिनिवेश की परिसूचक हैं। दो संप्रदायों में भेद एवं सघर्ष पैदा करने वाली हैं। यदि इस परिभाषा को सत्य मान लिया जाए तो फिर जैन भी आस्तिक-नास्तिक के लिए इस प्रकार की परिभाषा बना सकते हैं— ‘नास्तिको जैनागम निन्दक ।’ इसी तरह बौद्ध अपने परम्परा एवं सांप्रदायिक मान्यता के अनुसार परिभाषा रच लेंगे और अन्य संप्रदाय वाले अपनी अपनी डफली और अपना-अपना राग बजाने लगेंगे। परिणाम यह

आएगा कि कोई भी दर्शन आस्तिक दर्शन नहीं रह जाएगा ।

जैन और वैदिक दर्शन की बात छोड़िये । वैदिक दर्शनों में भी एकरूपता नहीं है । वेदान्ती वेद को अपौरुषेय मानते हैं, एक आत्मवाद एवं अद्वैतवाद को मानते हैं और सांख्य दर्शन वेद को पौरुषेय और अनेक आत्मा तथा द्वैतवाद को मानता है । सनातनी मूर्तिपूजा, ईश्वर के अवतरित होने, श्राद्ध एवं याज्ञिक हिंसा को वेदविहित मानते हैं, किन्तु आर्यसमाजी इसके विपरीत विश्वास रखते हैं, अर्थात् वे इन्हे वेदविहित नहीं मानते हैं और ये सभी वैदिक दर्शन हैं । ऐसी स्थिति में एक-दूसरे की दृष्टि में एक-दूसरा नास्तिक हो जाएगा । सांख्य का दृष्टि में वेदान्ती नास्तिक है, तो वेदान्त की दृष्टि में सांख्य । सनातन धर्म का दृष्टि में आर्यसमाजी नास्तिक है, तो आर्यसमाज की दृष्टि में सनातनी नास्तिक है । इसी तरह अन्य संप्रदायों के सबब में भी कल्पना की जा सकती है । अस्तु मनुस्मृति द्वारा की गई यह परिभाषा—
‘वेद निन्दको नास्तिक.’ सर्वथा असत्य एवं अयथार्थ है । दुःख इस वान का है कि आज के बौद्धिकवादी युग में कई विद्वान इस परिभाषा का प्रयोग करते हुए गर्व का अनुभव करते हैं । परन्तु, यह दृष्टि किसी भी तरह से उचित एवं आदरास्पद नहीं कही जा सकती ।

अन्त में निष्कर्ष यह निकला कि आस्तिक-नास्तिक की मूल परिभाषा व्याकरण सम्मत है । मनुस्मृति आदि की अन्य परिभाषाएँ सांप्रदायिक युग की देन हैं और इस परिवर्तन का या नई परिभाषाएँ घड़ने का मूल कारण सांप्रदायिक विद्वेष रहा है ।



ईश्वर-सीमांसा

षष्ठम अध्याय

प्रश्न— ईश्वर के संबन्ध में दार्शनिकों की क्या मान्यता है और जैन दर्शन इसके संबन्ध में क्या मान्यता रखता है ?

उत्तर— भारतीय चिन्तनधारा दो प्रवाहों में बही है— कुछ विचारक ईश्वर के अस्तित्व को नहीं मानते और कुछ मानते हैं। पहली विचारधारा चार्वाक आदि नास्तिक विचारकों की है, जो आत्मा के स्वतंत्र अस्तित्व एवं परलोक आदि की सत्ता से इन्कार करते हैं। दूसरी विचारधारा आस्तिक परम्परा की है। आस्तिक विचारक मुख्य रूप से तीन विभागों में विभक्त हैं— १ वैदिक दर्शन, २ जैन दर्शन और ३ बौद्ध दर्शन।

वैदिक परम्परा में अनेक शाखा-प्रशाखाएँ हैं और उनमें थोड़ा-बहुत विचारभेद भी है। परन्तु, ईश्वर के संबन्ध में प्रायः सभी वैदिक दार्शनिकों एवं विचारकों का यह अभिमत रहा है कि ईश्वर एक है, सच्चिदानन्द है, घट-घट का-जाता है, सर्वशक्तिमान है, ससार का निर्माता है, जीवों को भले-बुरे कर्मों का फल प्रदाता है, सृष्टि का कर्ता एवं हर्ता-विनाशक है। दुष्ट एवं पापियों का नाश करने तथा भक्तों एवं धर्मात्माओं का उद्धार करने के लिए वह समय-समय पर अवतरित होता है— भगवान् से पुनः इन्सान के रूप में जन्म लेता है और अपनी

लीला दिखा कर फिर से वैकुण्ठ धाम में जा विराजता है। वह सदा स्मरणीय है, नमस्करणीय है।

आजकल आर्य समाज के विचारक उक्त मान्यता में पूर्णतः सहमत नहीं है। वे भी ईश्वर को एक, सच्चिदानन्द एव सृष्टि का कर्ता-हर्ता तथा पुण्य-पाप का फल प्रदाता मानते हैं। परन्तु, वे अवतार वारण करने की बात को स्वीकार नहीं करते हैं। उन की मान्यता है कि किसी पापी या दुष्ट का विनाश करने हेतु ईश्वर ससार में नहीं आता है। वह सदा स्मरणीय है।

जैनागमों में ईश्वर शब्द का प्रयोग नहीं मिलता है। उस में परमात्मा, सिद्ध, बुद्ध आदि शब्दों का प्रयोग मिलता है और सिद्ध एक-दो नहीं, दस-तीस नहीं, अनन्त हैं और अनन्त दर्शन, अनन्त ज्ञान, अनन्त सुख और अनन्त शक्ति सम्पन्न हैं, सच्चिदानन्द हैं, कर्म फल में सर्वथा अलिप्त हैं, राग-द्वेष से रहित हैं, किसी भी जीव के कार्य में दखल नहीं देते। वे न सृष्टि के रचियता हैं और न विनाशक ही हैं, न किसी प्राणी को सुख देते हैं और न दुःख ही देते हैं। न किसी भक्त को स्वर्ग में भेजते हैं और न किसी को नरक में। प्रत्येक जीव कर्म के करने एवं कृत कर्म के फल को भोगने में स्वतन्त्र है। स्वर्ग और नरक का निर्माण करने में तथा कर्म बन्धन की जजीर को सर्वथा तोड़ कर मुक्त होने में प्रत्येक प्राणी पूर्णतः स्वतन्त्र है। दुनिया की एक भी आत्मा किसी अदृश्य शक्ति के अधीन नहीं है और न वह कठपुतली की तरह किसी एक सूत्रधार या नट के इशारे पर नाचती ही है। प्रत्येक आत्मा अपने अच्छे या बुरे पुरुषार्थ से अपना रास्ता तय करती है और शुभाशुभ गतियों में परिभ्रमण करती है तथा अपनी ही सम्यक् साधना से कर्म बन्धन को तोड़कर निर्वाण को भी प्राप्त कर लेती है।

बौद्ध दर्शन भी ईश्वर को जगत्कर्ता एव पुण्य-पाप का फल-प्रदाता नहीं मानता है। बौद्धों ने मोक्ष को माना है, परन्तु उन की मुक्ति एव मुक्त अवस्था में स्थित आत्मा के स्वरूप का कोई स्पष्ट उल्लेख नहीं मिलता। उन्होंने आत्मा की शून्य अवस्था को मोक्ष माना है।

इस से भली-भाँति स्पष्ट हो जाता है कि विभिन्न आस्तिक दर्शनों की तरह जैन भी ईश्वर को मानते हैं। अन्तर इतना ही है कि जैना-गमो में ईश्वर शब्द के स्थान में सिद्ध, बुद्ध, अजर, अमर, मुक्त, परमात्मा आदि शब्दों का प्रयोग हुआ है और उस का कारण जैन एव वैदिक सिद्धांत की मूल मान्यता का अन्तर ही है। इस पर हम आगे वाले प्रश्न के उत्तर में विस्तार से विचार करेंगे।

प्रश्न— वैदिक परंपरा में जैन दर्शन को अनीश्वरवादी दर्शन कहा है। जब जैन परमात्मा को मानते हैं, तो फिर ऐसा क्यों कहा गया ?

उत्तर— ईश्वर शब्द वैदिक परंपरा का है। ईश्वर का अर्थ स्वामी होता है और वैदिक परंपरा में यह शब्द इसी अर्थ में प्रयुक्त हुआ है। हम ऊपर देख चुके हैं कि वैदिक परंपरा में ईश्वर एक माना गया है और उसे जगन्नियन्ता, जगत्कर्ता और सृष्टि का संचालक माना है अर्थात् वह स्वामी है और सारा संसार, सृष्टि के छोटे-बड़े सभी प्राणी उसके सेवक हैं। वह अपनी इच्छानुसार कुभकार के चाक की तरह सब को इधर-उधर घूमाता-फिराता रहता है। कुछ वैदिक विचारकों की दृष्टि मान्यता है कि ईश्वर सदा ईश्वर ही बना रहता है और जीव जीव ही बना रहेगा। जीव ईश्वर के निकट पहुँच सकता है, परन्तु

ईश्वर नहीं बन सकता। स्वामी और सेवक का भेद सदा बना ही रहेगा।

जैन दर्शन इस विचारधारा को नहीं मानता है। इसी दृष्टि से जैनागमों में ईश्वर शब्द का प्रयोग न करके सिद्ध, बुद्ध, अजर, अमर, मुक्त, परमात्मा आदि शब्दों का प्रयोग किया है और इन शब्दों से जैन दर्शन की सिद्धान्तिक मान्यता स्पष्ट हो जाती है। 'सिद्ध' शब्द का अर्थ है— जिसने अपना लक्ष्य सिद्ध कर लिया है, अब उसके लिए कुछ भी करना शेष नहीं रहा है। अर्थात् आत्मा के पूर्ण एवं शुद्ध स्वरूप को जिसने प्रकट कर लिया वह सिद्ध कहलाता है। सिद्धों में ज्ञान की पूर्णता होती है, उनकी आत्मा पर जरा भी आवरण नहीं रहता, उनकी आत्मा अनन्त ज्ञान से युक्त होती है, इसलिए उन्हें बुद्ध भी कहते हैं। इस अवस्था में जरा और मृत्यु का प्रवेश नहीं होता। क्योंकि जरा और मृत्यु शरीर के साथ ही लगी हुई है और सिद्ध अवस्था में शरीर का सर्वथा अभाव है, इसलिए वे अजर-अमर हैं। कर्मों से सर्वथा मुक्त होने के कारण मुक्त कहलाते हैं और सिद्ध अवस्था में आत्मा का परम स्वरूप है—शुद्ध स्वरूप है अर्थात् यो भी कह सकते हैं कि परमात्मा वैदिक दर्शन की तरह कोई अलौकिक एवं आत्मा से अलग शक्ति नहीं, बल्कि उन्होंने आत्मा से ही परमात्मा के स्वरूप को प्राप्त किया है, अपनी आत्मा पर लगे हुए कर्म-मल को सर्वथा दूर करके आत्मा की परम ज्योति को अनावृत्त कर लिया है, इसी अपेक्षा से उन की आत्मा को परमात्मा कहते हैं।

इससे स्पष्ट हो गया कि जैन दर्शन स्वामी और सेवक की गुलामी की भावना को नहीं स्वीकार करता। वह आत्मा को किसी देवी या ईश्वरीय शक्ति के अधीन परतन्त्र नहीं, बल्कि पूर्ण स्वतन्त्र मानता है। प्रत्येक आत्मा अपने जीवन की स्वतन्त्र निर्माता है।

आत्मा और परमात्मा में स्वामी और सेवक का भेद जैनो को स्वीकार नहीं है। जैन इस बात को नहीं मानते कि आत्मा या जीव सदा ईश्वर का सेवक—गुलाम ही बना रहेगा। ईश्वर के निकट पहुँच कर भी वह ईश्वर नहीं बन सकता, बल्कि सेवक ही रहता है और उस को इच्छा होते ही फिर से ससार में भटकने के लिए इस दुनिया की ओर धकेल दिया जाता है। जैनो का दृढ़ विश्वास है कि प्रत्येक आत्मा परमात्मा स्वरूप है। आत्मा और परमात्मा के आत्म-स्वरूप में कोई अन्तर नहीं है। अन्तर सिर्फ इतना ही है कि उन्होंने आत्मा पर लगे हुए कर्म आवरण को अनावृत्त कर दिया है और हम अभी उस से आवृत्त हैं। परन्तु यह भी सत्य है कि जितनी भी आत्माएँ परमात्मा बनी हैं, वे स्वयं अपने पुरुषार्थ से निरावरण हो कर ही बनी हैं और आज भी आत्मा सम्यक् पुरुषार्थ कर के परमात्मा बन सकता है। इस तरह आत्मा स्वतन्त्र है, सिद्ध अवस्था में स्थित अनन्त आत्माएँ भी स्वतन्त्र हैं। वहाँ सब आत्माओं में अनन्त दर्शन, अनन्त ज्ञान, अनन्त सुख एवं अनन्त शक्ति समान रूप से है। समस्त सिद्ध शुद्ध आत्म ज्योति में रमण करते रहते हैं। वहाँ ऐसा नहीं है कि एक स्वामी और अन्य सब दास हो और वह स्वामी जब चाहे तब उन्हें धक्का दे कर निकाल दे। सब आत्माएँ वहाँ समान रूप हैं और सदा के लिए शुद्ध आत्म-स्वरूप में स्थित हैं।

इस दृष्टि से जैनागमों में ईश्वर शब्द का प्रयोग नहीं किया गया। भगवान महावीर स्वामी-सेवक की जघन्य एवं सासारिक मनो-वृत्ति के समर्थक नहीं थे : इसलिए उन्होंने ईश्वरवाद को ज़रा भी प्रश्रय नहीं दिया। इस अपेक्षा से भले ही कोई जैनो को अनीश्वरवादी कह दे, इस में हमें कोई आपत्ति नहीं है। और वैदिक विचारको ने जैनो को अनीश्वरवादी इसी अपेक्षा से कहा है— वे ईश्वर को जगत्कर्ता

नहीं मानते, सर्वव्यापक नहीं मानते, कर्म का फल-प्रदाना नहीं मानते, इत्यादि। और हम स्वयं इस बात को मानते हैं कि जैनदर्शन अनीश्वरवादी है। क्योंकि वह वैदिक परंपरा एवं शाब्दिक अर्थ के अनुसार आत्मा एवं ससार पर ईश्वर के स्वामीत्व को नहीं स्वीकार करता। और यह सत्य भी है। इस की सच्चाई पर हम आगे विचार करेंगे। यहाँ तो हम इतना ही बताना चाहते हैं कि जैनदर्शन परमात्मा को अव्यय मानता है और वह भी एक नहीं अनन्त परमात्मा को मानता है और साथ में इस बात पर भी जैनो का दृढ़ विश्वास है कि आत्मा से ही परमात्मा बने है, बनते हैं और भविष्य में भी बनेंगे। अतः हम कह सकते हैं कि जैनदर्शन ने ईश्वर शब्द का भले ही प्रयोग न किया हो, परन्तु उसके शुद्ध एवं निरावरण स्वरूप का जैनो ने ही स्वीकार किया है, अन्य दार्शनिक एवं विचारक वशा तक नहीं पहुँच पाए हैं।

प्रश्न— क्या ईश्वर को जगत्कर्ता मानना चाहिए ?

उत्तर— नहीं, कदापि नहीं। क्योंकि परमात्मा सर्व कर्मों से एवं कर्म-जन्य उपाधियों से रहित है। उस में राग-द्वेष, काम-क्रोध, मोह-तृष्णा आदि दोषों का सर्वथा अभाव है। ऐसी स्थिति में उसे जगत का निर्माता माना जाए तो उसमें कई दोष मानने पड़ेंगे ?

पहला प्रश्न यह होगा कि जब वह शरीर एवं कर्म जन्य उपाधि रहित है, तब वह जगत का निर्माण किस से और कैसे करता है ? हम देखते हैं कि कुम्हार अपने हाथों के द्वारा विभिन्न आकार-प्रकार के बर्तन बनाता है। यदि ईश्वर भी कुम्हार की तरह विभिन्न आकृतियों एवं प्रकृतियों के जोवधारी एवं निर्जीव पदार्थों का निर्माण करता है, तो फिर मानना होगा कि वह भी कुम्हार की तरह सव्यय है। क्योंकि बिना अवयव के अवयव - युक्त पदार्थों का निर्माण हो नहीं

सकता । हम प्रत्यक्ष में देखते हैं कि बिना हाथ-पैर हिलाए केवल इच्छा करने मात्र से ही कोई वस्तु तैयार नहीं हो जाती है । प्रत्येक वस्तु के निर्माण के लिए इच्छा-आकांक्षा के साथ तदनु रूप श्रम भी करना पड़ता है और श्रम के लिए शरीर का होना अनिवार्य है । इस तरह ईश्वर को भी सावयव मानना होगा । फिर उपनिषद् एव अन्य ग्रन्थों की यह मान्यता असत्य ठहरेगी कि परमात्मा न श्वेत है, न पीत है, न रक्त है, न कृष्ण है, न नील है, न भारी है, न हल्का है, न मोटा है, न पतला है, उसके कोई आकार नहीं है ।

ईश्वर को ससार का, जगत का रचयिता मानने से यह भी प्रश्न उपस्थित होगा कि ईश्वर ने ससार का निर्माण क्यों किया ? यदि यह कहा जाए कि ईश्वर ने दया, करुणा से प्रेरित होकर ससार को बनाया । तो यह भी युक्ति-सगत प्रतीत नहीं होता । क्योंकि दया-करुणा किसी दुखी एव सतप्त प्राणी पर की जाती है । परन्तु ससार का निर्माण करने के पूर्व तो दुनिया में कुछ था ही नहीं । न कोई सुखी प्राणी था और न दुखी ही था । ऐसी स्थिति में किसी पर करुणा एव अनुग्रह करने का प्रश्न ही पैदा नहीं होता, जिस से प्रेरित होकर ईश्वर को ससार बनाने के कार्य में प्रवृत्त होना पड़ा ।

कुछ विचारकों का कहना है कि ईश्वर अकेला था, उस का मन उदास हो गया । अतः अपने मन को लगाने के लिए उसने यह इच्छा की कि 'मैं अकेला हूँ, बहुत ही जाऊँ' § और यह अभिलाषा करते ही एक विराट् ससार खड़ा हो गया । कितनी विचित्र मान्यता है । एक और तो यह कहा है कि ईश्वर में इच्छा, अभिलाषा, कामना, वासना आदि विकार नहीं हैं, वह समस्त दोषों से रहित है और दूसरी तरफ

यह कहना कि उस ने सृष्टि के होने की कामना की और वह कामना तुरन्त साकार रूप में परिणत हो गई। इस तरह वैदिक परंपरा द्वारा मान्य सिद्धांत से भी यह मान्यता गलत ठहरती है और अनुभव एवं सत्य की दृष्टि से तो यह मान्यता गलत है ही।

सर्वप्रथम तो यह कहना ही नितान्त असत्य है कि ईश्वर ने अपने मन या दिल वहलाने के लिए ससार को बनाया है। क्योंकि यह हम पहले देख चुके हैं कि ईश्वर के कर्म या कर्म जन्य उपाधि—शरीर, मन एवं वासना आदि नहीं होते। ऐसी स्थिति में मन लगाने का सवाल ही पैदा नहीं होता।

यदि एक क्षण के लिए इस तर्क को मान भी ले, तो यह कहना होगा कि ईश्वर राग-द्वेष आदि दोषों से सर्वथा रहित नहीं, प्रत्युत राग-रग में आसक्त प्राणी है। तभी तो उसने विषय-वासना की कालिमा से घूमिल एवं कपायों की आग से सतप्त विष्व का निर्माण करके अपनी आकांक्षा को पूरा किया। इस से स्पष्ट प्रतीत होता है कि ईश्वर एक ऐसा तमागवीन है कि जो अपने मन को वहलाने के लिए दो सांडों को परस्पर लड़ाता है और एक दूसरे को खून से लथपथ हुआ देख कर प्रसन्न होता है। क्या ऐसे व्यक्ति को ईश्वर कहा जा सकता है? कदापि नहीं।

प्रश्न— संसार में जितने भी पदार्थ दिखाई देते हैं, वे किसी न किसी व्यक्ति द्वारा निर्मित होते हैं। इस प्रकार यह ससार भी किसी की रचना है और यह रचना करने वाला कौन है ?

उत्तर— यह हम पहले बता चुके हैं कि ससार में मूल द्रव्य दो हैं— १- जीव और २-अजीव। अतः दुनिया में परिलक्षित होने वाले सभी जड़ या चेतन पदार्थ इन दो द्रव्यों पर ही आधारित हैं और वे अनादि काल

से चले आ रहे हैं। जड़ अर्थात् पुद्गल का शुद्ध रूप परमाणु है और परमाणु का न कभी निर्माण हुआ है और न कभी नाश ही होता है। वह अनादि काल से अपने रूप में स्थित है और अनन्त-अनन्त काल तक बना रहेगा। उसकी न आदि है और न अन्त ही है। इतना होने पर भी उसकी पर्यायो में परिवर्तन होता है। जैसे तख्त को लीजिए। अनन्त-अनन्त परमाणुओं के संयोग से यह स्कन्ध बना है। प्रति समय इसमें परिवर्तन होता रहता है। कुछ पुराने परमाणु इस में से अलग होते हैं और नए परमाणु मिलते रहते हैं। इसी तरह परमाणुओं के सघटन एवं विघटन से या सघटन-विघटन उभय रूप कार्य से स्कन्धों में परिवर्तन आता रहता है। हम देखते हैं कि ऑक्सीजन और हाईड्रोजन दोनों गैसों में स्थित परमाणु अपने रूप में स्थित हैं। परन्तु दोनों गैसों का मिश्रण करते ही, उभय गैस रूप स्कन्ध का नाश हो कर जल रूप अभिनव स्कन्ध का निर्माण हो जाता है। तो यह परमाणुओं के सघटन-विघटन का परिणाम है, न कि किसी ईश्वर का काम है। वहां कोई ईश्वर गैसों को पानी के रूप में बदलने के लिए नहीं आता। इस तरह हवा, आंधी एवं नदी आदि के प्रवाह से पहाड़ों की चट्टानों के पत्थर टूट-टूट कर पानी के साथ बह जाते हैं, इस से दुर्गम पहाड़ों में भी दर्रे बन जाते हैं और लोगों को आवागमन का मार्ग मिल जाता है। इस तरह स्कन्धों के सघटन-विघटन की प्रक्रिया से हम यह देखते हैं कि एक दिन जहां रेती के टिब्बे थे, वहां मैदान एवं नदी तथा समुद्र नज़र आता है और जहां कभी सागर लहर-लहर कर लहरा रहा था, वहां रेत के पहाड़ खड़े हैं। इसी तरह कहीं पहाड़ों के स्थान में समतल मैदान बन गए हैं और कहीं समतल मैदान पर्वतमाला के रूप में बदल गए हैं। भले ही इस प्रक्रिया को लाखों, करोड़ों, अरबों वर्ष ही नहीं,

इस से भी अधिक समय क्यों न लगा हो, परन्तु ये समस्त रेगिस्तान, मैदान, पत्थर-पहाड़ आदि के रूप में परिलक्षित होने वाले पुद्गल स्कन्वों के सघटन-विघटन का ही प्रतिफल है। परमाणुओं के मिलन एवं विच्छेदन से ही इन सब की पर्यायो में परिवर्तन आता है। या यों कहिए एक रूप का नाश हो कर दूसरे रूप का निर्माण होता है। और उसका नाश एवं निर्माण परमाणुओं के मिलने या मिलाने एवं अलग करने या अलग कराने पर ही आधारित है। इस परिवर्तन में किसी ईश्वर की शक्ति का हाथ नहीं है। यह बात वैज्ञानिक प्रयोगशाला में भी प्रमाणित हो चुकी है। अतः हमें प्रत्यक्ष में परिलक्षित होने वाले सत्य को छोड़कर किसी असत्य कल्पना के चक्कर में नहीं पड़ना चाहिए।

हम यह देख चुके हैं कि परमाणु का अस्तित्व सदा विद्यमान रहा है, रहता है और रहेगा। इसी तरह आत्मा का भी कोई निर्माता नहीं है। वह भी पुद्गल की तरह द्रव्य की अपेक्षा से-नित्य है और पर्याय की अपेक्षा से अनित्य है, परिवर्तनशील है। हम तत्त्व-मीमांसा प्रकरण में बता आए हैं कि आत्मा का उपयोग-ज्ञान, दर्शन गुण है। यों भी कह सकते हैं कि ज्ञान, दर्शन आत्मा की पर्यायें हैं। और संसारो आत्मा कर्म-बन्धन से मुक्त होने के कारण शरीरधारी है और एक गति से दूसरी गति में जाता है। और उसका ज्ञान, दर्शन एवं शरीर सदा बदलता रहता है और गति की अपेक्षा भी शरीर एवं ज्ञानादि पर्यायो में अन्तर आता रहता है। इस अपेक्षा से आत्मा को कथञ्चित् अनित्य भी कहा है। उसके एक रूप का नाश एवं दूसरे रूप का उत्पाद होता है। जैसे बाल्य रूप का नाश एवं युवावय का उत्पाद होता है तथा इसी तरह आयु कर्म के समाप्त होने पर मनुष्य शरीर का नाश एवं जिस योनि का आयुष्य बन्ध कर चुका है, उस योनि

को प्राप्त करता है। इस तरह आत्मा में एक रूप का नाश और दूसरे रूप का उत्पाद पाया जाता है। इसी कारण जैन दर्शन आत्मा को कथञ्चित् अनित्य स्वीकार करता है। आत्मा कथञ्चित् अनित्य है, इस वाक्य में प्रयुक्त कथञ्चित् शब्द आत्मा की नित्यता को भी व्यक्त कर रहा है। कथञ्चित् अनित्य होने पर भी आत्मा नित्यता से युक्त है। नर, तिर्यच आदि किसी भी अवस्था को प्राप्त आत्मा सदा आत्मा ही रहता है; अपने मूल स्वरूप को नहीं छोड़ता, वह अनात्मा या जड़ नहीं बन जाता।

ऊपर के विवेचन से हम यह प्रकट करना चाहते हैं कि संसार में जीव और अजीव ये दो द्रव्य अनादि हैं। सदा से चले आ रहे हैं। इन को किसी ने बनाया नहीं है। स्वयं वैदिक परम्परा ईश्वर, जीव, प्रकृति इनको अनादि स्वीकार करती है। अतः यह कहना कि संसार में जितने भी पदार्थ हैं वे सब किसी के द्वारा बनाए गए हैं, ठीक नहीं है। इसीलिए जैन दर्शन कहता है कि यह जगत् अनादि है, भूतकाल में था, वर्तमान में है, और भविष्य में रहेगा। इस का कभी बीज-नाश नहीं होगा। अवस्थान्तरित होता हुआ भी यह सदा से विद्यमान है, और सदा रहेगा।

संसार अनादि है, यह किसी की रचना नहीं है। यह मान्यता है, जैन दर्शन की। वस्तुस्थिति भी यही है। यदि यह मान लिया जाए, कि संसार को बनाया गया है तो प्रश्न-उपस्थित होता है— ईश्वर को किसने बनाया? जिसने ईश्वर की रचना की है, उस की रचना किस ने की है? कहा जाता है कि ईश्वर तो अनादि है, उसे कौन बना सकता है? इस पर हम कह सकते हैं— संसार अनादि है, इसे कौन बना सकता है! कुछ क्षणों के लिए मान लिया जाए कि ईश्वर ने संसार को बनाया है, तो हम पूछते हैं कि ईश्वर ने संसार को किस तत्त्व

मे बनाया ? कुम्हार जैसे माटी से घट बनाता है, वैसे ससार रूप घट को बनाने के लिए किस माटी का प्रयोग किया और वह माटी कहा से आई ? इसके अलावा, ईश्वर के बनाए प्राणियों में भिन्नता क्यों मिलती है ? सभी एक जैसे होने चाहिए थे। कोई लूला, कोई लगड़ा, कोई अन्धा, कोई काना, कोई राजा, कोई रक, कोई विद्वान और कोई मूर्ख, ऐसा क्यों है ? समभावी-ईश्वर की रचना में यह विविधता और विपमता क्यों है ? कहा जाता है कि इस विविधता और विपमता का कारण ईश्वर नहीं है, जीवों के अपने शुभागुण कर्म हैं। ऐसा कहना तर्क सगत प्रतीत नहीं होता। क्योंकि जग-निर्माण से पूर्व कर्म करने वाला था कौन ? कर्ता के बिना तो कर्म की मृष्टि हो ही नहीं सकती ? यदि कहा जाए कि बाद में कर्मगत विविधता हो गई तो हम कहते हैं कि-ईश्वर ने ऐसे व्यक्तियों की रचना क्यों की, जो कुकर्म करें। पहले सोच समझ कर उनको बनाना चाहिए था। इस तरह के अन्य भी अनेको प्रश्न हैं, जिनका कोई समाधान नहीं मिलता है। अतः यहीं समझना चाहिए कि ईश्वर ने ससार को नहीं बनाया है। जो पदार्थ बनाए जाते हैं उनका निर्माता प्रत्यक्ष रूप से देखा जाता है, सुना जाता है, और समझा जा सकता है, पर ससार का रचयिता न देखा गया है, न सुना गया है और वह किसी हेतु से सिद्ध किया जा सकता है।

प्रश्न— कहा जाता है कि ईश्वर की इच्छा बिना कुछ नहीं होता। संसार का प्रत्येक कार्य ईश्वर की प्रेरणा से होता है। क्या ऐसा कहना सत्य है ?

उत्तर— बिल्कुल नहीं। ससार के किसी कार्य में ईश्वर का कोई हस्त-क्षेप नहीं है। ईश्वर ससारके कार्यों में किसी भी प्रकार का कोई दखल नहीं देता। यदि ससार के सभी कार्य ईश्वर की प्रेरणा से होते मान

लिए जाएं तो प्रश्न उपस्थित होता है कि कसाई जीवों को घात करते हैं, चोर चोरी करते हैं, डाकू डाके डालते हैं, गाठ-कतरे गाठे काटते हैं, व्यभिचारी पतिव्रता और सन्नारियों का शील-भग करते हैं, इस प्रकार के सभी दुष्ट-कार्य क्या ईश्वर की प्रेरणा से होते हैं? क्या ईश्वर इन कार्यों की प्रेरणा करता है? यदि नहीं तो यही मानना होगा कि ससार के किसी कार्य में ईश्वर का कोई दखल नहीं है। ईश्वर किसी को कोई प्रेरणा नहीं देता। जीव स्वयं ही अच्छे या बुरे कार्यों में प्रवृत्त होते हैं, ईश्वर का उनसे कोई सम्बन्ध नहीं है।

प्रश्न— क्या ईश्वर को भाग्य का विधाता मानना चाहिए?

उत्तर— कभी नहीं। यदि ईश्वर को भाग्य का रचयिता मान लिया जाए तो सर्वज्ञ, सर्वदर्शी उस ईश्वर की भाग्य-रचना में कोई दोष नहीं होना चाहिए। और यदि दोष रह जाए तो तत्क्षण उस का उसे सुधार कर देना चाहिए। पर ऐसा होता नहीं है। साधारण कारीगर किसी यन्त्र का निर्माण करता है, और उसमें यदि वह कोई दोष देखता है तो वह उसका पुनः सशोधन करके उसके दोष को निकालने का प्रयत्न करता है। स्विटजरलैण्ड के एक घड़ी निर्माता के पास एक ग्राहक आया और उसने कहा कि आपके यहाँ से खरीदी हुई यह घड़ी सप्ताह में एक मिण्ट पीछे चलती है। घड़ी-निर्माता ने घड़ी को लिया और तुरन्त एक हथौड़ा मार कर तोड़ दिया, ग्राहक को दूसरी नई घड़ी देकर खाना किया और वह स्वयं उस घड़ी के दोष को दूर करने के लिए नई घड़ी बनाने में मलग्न हो गया। यह आज के वैज्ञानिक की कार्य पद्धति है— जो सर्वज्ञ नहीं है और जिसकी शक्ति भी सीमित है। जब ईश्वर सर्वज्ञ एवं सर्वशक्ति-सम्पन्न है, तो उसके आविष्कार में पहले तो दोष रहना नहीं चाहिए। यदि रह गया तो उसे अब तक कभी सुधार लेना चाहिए था। इतनी भूल तो वर्षों के समय

गोली मिट्टी से घरों के बनाने वाले अबोध बालक भी नहीं करते। यदि उनका रेत का घरौदा टेढ़ा मेढ़ा या विकृत प्रतीत होता है, तो वे तुरंत उसे बिखेर कर नव-निर्माण में लग जाते हैं। परन्तु, जगत का भाग्य अभी तक उसी प्रकार चल रहा है। उसमें कोई समोधन नहीं हो पाया; इससे स्पष्ट है कि जगत एवं व्यक्तियों के भाग्य को ईश्वर द्वारा निर्मित मानना, उसको अज्ञानी एवं सदोष-व्यक्त करना है।

दूसरे, यदि भाग्य का विधाता ईश्वर है, तो फिर किसी भी व्यक्ति का कोई दोष एवं अपराध नहीं माना जाएगा। क्योंकि वे जो कुछ बुरा-भला करते हैं, वह भाग्य के अनुसार करते हैं और उस भाग्य का विधाता ईश्वर है। अतः जैसा ईश्वर उनसे कराता है, वैसा ही वे कर देते हैं। इसलिए कोई व्यक्ति चोरी करता है, कोई ब्लैक-मार्केट करता है, कोई व्यभिचार करता है, कोई छल कपट करके अपना स्वार्थ साधता है, इस तरह अनेक पाप एवं दोषयुक्त कार्य कराने वाला ईश्वर है। इससे जीवन में एक तरह से अव्यवस्था एवं उच्छृंखलता आ जाएगी। दुराचारी व्यक्ति निश्चक भाव से दुष्कार्यों में प्रवृत्त होंगे और उस उद्वेगिता के लिए ईश्वर के नाम की भी दुहाई देंगे। इस तथ्य को एक उदाहरण से समझिए—

कल्पना करो, एक पापी है, उससे किसी ने पूछा— भाई ! तू यह पाप कर रहा है, तू भ्रम परम पिता परमात्मा का कोई डर नहीं है ? तू नहीं जानता कि परमात्मा के दरवार में तेरी जब जाच पड़ताल होगी और जाच पड़ताल में जब तेरा पाप सामने आयगा तो परमात्मा तू पर रुष्ट होगा, और तूके दण्डित करेगा। पता नहीं, तूके वह नरक में भेज दे, या कुत्तो की योनि में डाल दे। अतः कुछ विचार कर और इस पाप कर्म का परित्याग कर।

यह सुनते ही पापी ने उत्तर दिया। वह बोला— भाई ! तू पागल

है, तुझे कुछ पता नहीं है। मैं सब कुछ जानता हूँ, इसीलिए निश्चिन्त हो कर पाप कर रहा हूँ। मुझे पता है कि मैं जो पाप कर रहा हूँ, यह मेरी बुद्धि का परिणाम है। बुद्धि की प्राप्ति भाग्य से होती है। भाग्य अच्छा हो तो बुद्धि अच्छी मिल जाती है, और भाग्य खराब हो तो बुद्धि भी खराब मिल जाती है। भाग्य का निर्माता परम पिता परमात्मा स्वयं है। परम पिता परमात्मा सर्वज्ञ है, सर्वदर्शी हैं, घट-घट का ज्ञाता है। उसे पता है कि मैं इसके भाग्य का जो निर्माण कर रहा हूँ, इससे-इसे दुष्ट बुद्धि की प्राप्ति होगी। बुद्धि की दुष्टता से यह पाप करेगा, लोगों को दुःख देगा। यह सब कुछ जानते हुए भी परम-पिता परमात्मा ने मेरा ऐसा भाग्य बनाया। अतः भाई साहिब! पाप करने में मुझे कोई दोष नहीं लगता। मैं जो कुछ कर रहा हूँ, उसका उत्तर-दायित्व मुझ पर नहीं है। उसकी सब जवाबदारी परमात्मा पर है। तूने सुना नहीं —

करे करावे आपो आप, मानुष के कुछ नहीं हाथ।*

कितनी स्पष्टता के साथ-कहा गया है कि जो कुछ कराता है, वह स्वयं परम पिता परमात्मा कराता है। मनुष्य के बश की कोई बात नहीं है। अतः भाई! तू चिन्ता क्यों करता है? परमात्मा के दरवार में जब मुझ से पूछा जाएगा तो मैं झट जवाब दे दूंगा। मेरे पास घडा-घड़ाया जवाब तैयार पडा है। क्या कहूंगा? तू भी सुनले-

खुदा जब मुझ से पूछेगा कि यह तकसीर किसकी है?

तो कह दूंगा कि इस तकदीर में तहरीर किसकी है?

समझ गया है न? परमात्मा जब मुझ से पूछेगा कि यह तकसीर (भूल या पाप) किसने की है? तो उत्तर में मैं कह दूंगा— प्रभो!

* पता भी हिलता है तो उसकी रजा से।

मुझ से क्या पूछते हो ? आप तो अन्तर्यामी हैं । आप से क्या छिपा है ? यह सब आप की ही कृपा है, आप ही तो इस तकदीर (भाग्य) को बनाने वाले हो ? फिर उसका उत्तरदायित्व किमी हमारे पर थोड़ा आ सकता है ? इसके तो आप ही जवाबदार हैं । ससार में जो भी पाप होते हैं, वे सब आपके आदेश से ही होते हैं, क्योंकि आप ने ही तो उस तकदीर को बनाया है । जब तकदीर बनाने वाले आप हैं तो दोष किसका ? जो कुछ भी है, वह सब आपका ही है ।

भाव यह है कि यदि ईश्वर को भाग्य का विधाता मान लिया जायगा तो संसार में फैल रहे पाप का मूल परमात्मा को मानना पड़ेगा । विश्व की अराजकता और विषमता की सब जवाबदारी परमात्मा पर आ जायगी । परमात्मा इस जवाबदारी से बच नहीं सकता । अतः यही मानना उचित और तर्क-संगत है कि परमात्मा भाग्य का विधाता नहीं है ।

दूसरी बात, भाग्य का विधाता ईश्वर समभावी है, उसके यहाँ राग-द्वेष नहीं रहता है । फिर उसने भाग्य का निर्माण करते समय किसी का भाग्य अच्छा और किसी का भाग्य बुरा क्यों बनाया है ? सब प्राणियों का भाग्य उसे एक जैसा ही बनाना चाहिए था । पर देखा ऐसा नहीं जाता । देखा गया है कि ससार में एक तो ऐसा भाग्यशाली है कि लक्ष्मी उसके चरण चूमती है, गगनचुबी अट्टालिकाओं में रमणियों के साथ वह आनन्द लूटता है और एक ऐसा भाग्यहीन है कि भूखों मरता है, दिन-रात परिश्रम करने पर भी, दिन-रात एक कर देने पर भी खाली पेट ही रहता है । अपन परिवार का तो क्या, आराम के साथ अपना पेट भी नहीं भर पाता है । बेचारा भूखा सोता है, भूख की आग से भुलसा हुआ तड़प-तड़प कर जीवन खो बैठता है । वीतरागी और समभावी ईश्वर के दरवार में यह अंधेर क्यों ? यदि कहा जाए कि यह

सब मनुष्य के दुष्ट कर्मों का परिणाम है, तो फिर हम कहते हैं कि ईश्वर ने उसका ऐसा भाग्य ही क्यों बनाया, जिससे वह दुष्ट कर्म करे?

ईश्वर को भाग्य का विधाता मान लेने पर उक्त प्रकार की अनेकानेक आपत्तियाँ ईश्वर पर आती हैं, जो उसके ईश्वरत्व को सुरक्षित नहीं रहने देती। अतः यही मानना उचित और तर्कसंगत है कि ईश्वर भाग्य-विधाता नहीं है। भाग्य का निर्माण स्वयं मनुष्य करता है। अच्छा भाग्य बनाए या बुरा, यह सब मनुष्य के हाथ की बात है। परमपिता परमात्मा उस में कोई दखल नहीं देता। वस्तुस्थिति भी यही है। इसीलिए जैनदर्शन ईश्वर को भाग्य का विधाता नहीं मानता।

प्रश्न— ईश्वर को कर्मफल का प्रदाता मानने में क्या आपत्ति है ?

उत्तर— ईश्वर को कर्मफल का प्रदाता मान लेने पर ईश्वर पर एक नहीं, अनेको आपत्तियाँ आती हैं। अतः ईश्वर को कर्मफलदाता नहीं मानना चाहिए।

जैनदर्शन का विश्वास है कि मनुष्य जो कर्म करता है, उन कर्मों का फल देने वाली तथा जीव को एक योनि से दूसरी योनि में ले जाने वाली ईश्वर नाम की कोई शक्ति नहीं है। ससार के पदार्थों में जो परिवर्तन दृष्टिगोचर होते हैं, वे सब के सब प्राकृतिक नियमों के अनुसार स्वयं ही होते रहते हैं। उदाहरण के लिए जल को ले ली-जिए ! धूप की उष्णता पाकर जल भाप बन कर आकाश में उड़ जाता है, आकाश के शीत भाग में पहुँच कर भाप छोटे-छोटे जलविदुआ के रूप में परिवर्तित हो कर मेघ के रूप में दिखलाई देती है। फिर मेघों के भारी हो जाने पर वर्षा का होना, विजली का चमकना गड़गड़ाहट

का घोर अर्थ होना आदि जितनी भी बातें हैं, उनका संचालक कोई नहीं है। ये सब घटनाएँ व परिवर्तन प्राकृतिक नियमों के अनुसार स्वतः ही होते रहते हैं। इसी प्रकार मनुष्य को उसके पूर्वकृत कर्म का फल देने वाला, एक योनि से दूसरी योनि में ले जाने वाला, माता के गर्भ में भ्रूण अवस्था से लेकर यौवन और वृद्धावस्था पर्यंत शरीर की वृद्धि व ह्रास करने वाला तथा जीवन की अन्य जितनी भी दशाएँ हैं, उनको निश्चित करने वाली ईश्वर नाम की कोई शक्ति नहीं है। ये सब कार्य कर्मजन्य प्राकृतिक नियमों के अनुसार अपने-आप ही होते रहते हैं।

ईश्वर को यदि कर्मफल-प्रदाता मान लिया जाए तो ईश्वर जीवों को फल किस प्रकार देता है? यह विचारणीय है। वह स्वयं साक्षात् तो दे नहीं सकता। क्योंकि वैदिक दर्शन की मान्यतानुसार वह निराकार है। और यदि वह साकारावस्था में प्रत्यक्ष रूप से कर्मों का फल दे तो इस बात को मानने से कौन इन्कार कर सकता है? परन्तु ऐसा देखा नहीं जाता। यदि वह राजा आदि के द्वारा जीवों को उनके कर्मों का दण्ड दिलवाता है, तो ईश्वर पर अनेको आपत्तियाँ आती हैं। जानकारी के लिए केवल कुछ-एक का निम्नोक्त पक्तियों में वर्णन किया जायगा।

१-ईश्वर को यदि किसी घनी के घन को चुरा या लुटा कर उस घनी के पूर्वकृत कर्म का फल देना अभीष्ट है तो ईश्वर इस कार्य को स्वयं तो आकर करता नहीं, किन्तु किसी चोर या डाकू द्वारा ही ऐसा कराएगा। तो ऐसी दशा में वह जिस चोर या डाकू द्वारा ऐसा कर्म करवाएगा, वह चोर या डाकू ईश्वर की आज्ञा का पालक होने से निर्दोष होगा। तथापि दोषी ठहरा कर पुलिस जो उसे पकड़ती है और दंड देती है, वह ईश्वर के न्याय से बाहिर की बात होगी। यदि उसे भी ईश्वर के न्याय में मान कर चोर को चोरी करने का दण्ड पुलिस द्वारा

दिलवाना आवश्यक समझा जाए तो वह ईश्वर का अच्छा अन्धेर न्याय है कि एक ओर तो वह स्वयं घन्ती को दण्ड देने के लिए चोर को उसके घर भेजता है, और दूसरी ओर पुलिस द्वारा उस चोर को पकड़वाता है। क्या यह “चोर से चोरी करने की बात कहे और शाह से जागने की” इस कहावत के अनुसार ईश्वर में दोगलापन नहीं आ जायगा ?

ईश्वर ने प्राणदण्ड देने के लिए ही कसाई, चण्डाल तथा सिंह आदि हिंसक जीव पैदा किए हैं, तदनुसार वे प्रतिदिन हजारों जीवों को मार कर उनके कर्मों का फल उन्हें देते हैं। ईश्वर को कर्मफल-प्रदाता मानने पर ये सभी जीव निर्दोष समझने चाहिए। क्योंकि वे भी तो ईश्वर की प्रेरणा के अनुसार ही कार्य कर रहे हैं। यदि ईश्वर इन जीवों को निर्दोष माने तब उसके अन्य सभी जीव जो कि दूसरों को किसी न किसी प्रकार की हानि पहुंचाते हैं, निर्दोष ही समझने चाहिए। यदि उन्हें भी दोषी माना जायगा तो उनके साथ महान् अन्याय होगा। क्योंकि राजा की आज्ञा के अनुसार अपराधियों को उन के अपराध का दण्ड देने वाले जेलर, फांसी लगाने वाले व्यक्ति आदि सभी जीव जब न्याय की दृष्टि में निर्दोष माने जाते हैं तब उनके समान ईश्वर की प्रेरणानुसार अपराधियों को अपराध का दण्ड देने वाले प्राणी दोषी नहीं होने चाहिए ?

२-ईश्वर सर्वशक्तिसम्पन्न है, सर्वज्ञ और सर्वदर्शी है, अतः उस के द्वारा दी हुई सजा अनिवार्य और अमिट होनी चाहिए। पर ऐसा होता नहीं है। ईश्वर ने किसी व्यक्ति को उसके अशुभ कर्म का फल देकर उसके नेत्रों की नज़र कमजोर कर दी, वह अब न तो कोई दूर की वस्तु साफ देख सकता है और न छोटे-छोटे अक्षरों वाली पुस्तक पढ़ सकता है। ईश्वर का दिया हुआ यह दण्ड अमिट होना चाहिए था। परन्तु

उस व्यक्ति ने डाक्टर से ऐनक ले ली और आखों पर उसे लगा कर ईश्वर की दी हुई सजा को निष्फल बना दिया। वह ऐनक लगा कर दूर की चीज साफ देख लेता है और वारीक से वारीक अक्षर भी पढ़ लेता है। इसी भाँति ईश्वर की भेजी हुई प्लेग, हैजा आदि बीमारियों को डाक्टर लोग, मेवा-ममितिआ अपने अनथक परिश्रम से बहुत कम कर देते हैं। इसके अतिरिक्त, कर्मों का फल भुगताने के लिए भूकम्प भेजते समय ईश्वर को यह भी ख्याल नहीं रहने पाता कि जहाँ मेरी आराधना और उपासना होती है, ऐसे स्थानक, मन्दिर, मस्जिद, गिरजाघर, गुरुद्वारा आदि धर्म-स्थानों को नष्ट करके अपने उपासकों की सम्पत्ति को नष्ट न होने दूँ।

३-संसार जानता है कि चोर, डाकू आदि आततायी लोगों की सहायता करना एक भयकर दोष माना गया है। ऐसा करना लोक-विरुद्ध होने के साथ-साथ धर्म-विरुद्ध भी है। जो लोग चोर आदि दुष्ट लोगों की स्वार्थवश सहायता करते हैं, तो वे शासन-व्यवस्था के अनुसार दण्डित किए जाते हैं। ऐसी दशा में जो ईश्वर को कर्म-फल-प्रदाता मानने हैं, और यह समझते हैं कि किसी को जो दुःख मिलता है वह उसके अपने कर्मों का फल है और वह फल भी ईश्वर का दिया हुआ है। फिर भी वे यदि किसी अन्धे की, लूले-लगडे की, अनाथ और असहाय की सहायता करते हैं तो यह ईश्वर के साथ विद्रोह नहीं तो और क्या है? क्या वे ईश्वर के चोर की सहायता नहीं कर रहे? क्या ईश्वर ऐसे द्रोही व्यक्तियों पर प्रसन्न रह सकेगा, तथा दुःखी और असहाय व्यक्ति की सहायता करना, ईश्वर के साथ द्रोह करना है, ऐसा मान लेने पर दया, दान आदि सात्त्विक और परोपकारपूर्ण अनुष्ठानों का कुछ महत्त्व रह सकेगा? उत्तर स्पष्ट है— कभी भी नहीं।

४- ईश्वर जीवो के कृत कर्मों के अनुसार उनके शरीर आदि का निर्माण करता है। जीवो के कर्मों के अनुसार ही वह जीवो को फल प्रदान करता है। अपनी इच्छा के अनुसार वह कुछ नहीं कर सकता है। ऐसी दशा में यह मानना पड़ेगा कि ईश्वर परतन्त्र है। परतन्त्रता की वेडियों में जकड़ा व्यक्ति कभी ईश्वर कहा नहीं जा सकता। जो सर्वथा स्वतन्त्र है, समर्थ है, उसी व्यक्ति के लिए ईश्वर की सजा दी जा सकती है। परतन्त्र जीवन को ईश्वर का प्रद प्राप्त नहीं हो सकता। जुलाहा यद्यपि कपड़े बनाता है, परन्तु वह परतन्त्र है, स्वार्थ परिवार, समाज आदि के बधनों में वह बधा हुआ है, इसलिए उसे ईश्वर नहीं कहा जाता है। कर्म-अधीन होने से ईश्वर की भी यही स्थिति है। यदि ईश्वर अपनी इच्छा से कर्मफल में हेराफेरी करने लग जाए तो उसकी प्रामाणिकता समाप्त हो जाती है।

५- किसी प्रांत में किसी सुयोग्य न्यायशील शासक का शासन हो तो उसके प्रभाव से चोरो, डाकुओ तथा आततायी लोगो का चोरी आदि दुष्कर्म करने में साहस नहीं पडता। और वे उद्दण्डता को छोड़ कर प्रायः सत्पथ अपना लेते हैं। जिससे प्रात में शांति की स्थापना हो जाती है। और वहां के लोग निर्भयता के साथ सानन्द जीवन व्यतीत करते हैं परन्तु यह समझ में नहीं आता कि जब ससार का शासक ईश्वर है, और वह ऐसा शासक है, जो सर्वथा दयालु है, न्यायशील है, सर्वशक्तिमान है, सर्वज्ञ और सर्वदर्शी है, तथापि ससार में बुराई कम नहीं हो पाती। मासाहारियो, व्यभिचारियो और चोरो आदि हिंसक लोगो का आविषय ही दृष्टिगोचर होता है। सर्वत्र छल, कपट और ईर्ष्या-द्वेष की आग जल रही है। ऐसी दशा में कैसे कहा व माना जाए कि ईश्वर ससार का शासक है ?

६- जब कोई मनुष्य चोरी करता है तो उस पर राज्य की ओर

से व्यवस्थित ढंग से अभियोग चलाया जाता है। यह प्रमाणित होने पर कि इस व्यक्ति ने चोरी की है, या अमुक अपराध किया है तो न्यायाधीश (जज) उसको जेल या जुरमाना आदि का उपयुक्त दण्ड देता है। वह अपराधी व्यक्ति तथा लोग यह जान जाते हैं कि चोरी आदि दुष्कर्मों का फल जेल आदि के रूप में दण्ड मिलना है। इस दण्ड का ज्ञान होने पर वह व्यक्ति एवं साधारण जनता यह जान जाती है कि चोरी आदि दुष्कर्म नहीं करने चाहिए। यदि किए गए तो जेल आदि के रूप में उसका दण्ड भुगतना पड़ेगा। फलस्वरूप भविष्य में किसी व्यक्ति का चोरी आदि लोकविरुद्ध तथा राज्यविरुद्ध कार्य करने में सहसा साहस नहीं होने पाता। जनता का भावी सुधार हो, यह उद्देश्य दण्ड देने में रहा हुआ है। परन्तु यदि किसी देश का शासक किसी अपराधी को पकड़ या पकड़वा कर जेल में डाल दे और उसपर कोई अभियोग (मुकद्दमा) न चलावे और न यही प्रकट करे कि इस व्यक्ति ने क्या अपराध किया है। तो ऐसी दशा में जनता उस व्यक्ति को निर्दोष और शासक को अन्यायी समझने लगेगी। अपराध तथा उसके फलस्वरूप दण्ड का बोध न होने से जनता कभी भी उस व्यवस्था से शिक्षित नहीं हो सकेगी। इस का कुफल यह होगा कि न कोई अपराध करने से डरेगा और न उस व्यक्ति का सुधार होगा।

नाथूराम गोडसे ने सैकड़ों व्यक्तियों के सामने महात्मा गांधी के सीने में तीन गोलियां मारी थी। अतः नाथूराम को हत्यारा प्रमाणित करने के लिए किसी गवाह की आवश्यकता नहीं थी, और व्यावहारिक रूप से भारत सरकार को गोडसे को फासी के तख्ते पर लटका देना चाहिए था। परन्तु भारत सरकार ने ऐसा नहीं किया, प्रत्युत व्यवस्थित रूप से अदालत में गोडसे को हत्यारा प्रमाणित करने के अनन्तर ही उसे फासी दी गई। राज्य व्यवस्था इसी ढंग से जीवित रह सकता

थी। अपराधी के अपराध को प्रमाणित किए बिना उसे दण्डित करना किसी भी दृष्टि से उचित और न्याय संगत नहीं कहा जा सकता।

ईश्वर ससार का शासक है। इसी प्रकार उसे भी व्यवस्थित ढंग से ही काम लेना चाहिए। किन्तु ऐसा-होता नहीं है। जब कोई व्यक्ति मनुष्य योनि में जन्म लेता है, और जन्म से ही वह अन्धा और पगु शरीर वाला होता है। तो उस व्यक्ति को, उसके परिवार को तथा उसके देशवासियों को यह ज्ञात नहीं होता कि यह अन्धत्व और पगुत्व किस कर्म का फल है? किसी को भी यह मालूम नहीं होने पाता कि यह सदोष शरीर किस कर्म के कारण इस व्यक्ति को प्राप्त हुआ है? सब के सर्वथा अज्ञात रहने के कारण उक्त दुष्ट शरीर की प्राप्ति के मूलभूत दुष्कर्म का किसी को ज्ञान नहीं होने पाता। इस से दण्ड देने का यह उद्देश्य कि अपराधी भविष्य में अपराध न करे, और लोगों को इस से शिक्षा प्राप्त हो, सफल नहीं होने पाता। ईश्वर का कर्तव्य बनता है कि वह किसी भी व्यक्ति को दण्ड देने से पूर्व उसके अपराध को प्रमाणित करे, यह स्पष्ट करे कि इस व्यक्ति ने अमुक दुष्कर्म किया था, इस लिए उसको अमुक दण्ड दिया जाता है। ऐसा करने से ईश्वर की दण्डमर्यादा सफल हो सकती है। और ऐसा करने से ही जनमानस उस दुष्कर्म से भयभीत होगा, और भविष्य में उस से सुरक्षित रह सकेगा। इसके अतिरिक्त, ऐसा करने से ही दण्डित व्यक्ति के मानस का सुधार होगा और वह भी भविष्य में पाप करने में सकोच करेगा। परन्तु ईश्वर ऐसा कुछ नहीं करता।

७—जो ईश्वर कर्म का फल देने का सामर्थ्य रखता है, उसमें अपराधी को दुष्कर्म करने से रोकने का बल भी रहता है। लौकिक व्यवहार भी ऐसा ही है। जो शासक डाकुओं के दल को उस के अपराध के दण्ड—स्वरूप जेल में बन्द कर सकता है, अथवा प्राण दण्ड दे

सकता है, तो उस शासक में यह भी शक्ति होती है कि यदि उस को पता चल जाए कि डाकुओं का दल अमुक गाव में या अमुक नगर में अमुक समय डाका डालेगा और लोगों के जीवन-धन को लूटेगा तो उस शासक का कर्तव्य बनता है कि वह डाका डालने के समय से पूर्व ही डाकुओं को डाका डालने से रोके या उन्हें गिरफ्तार करे। यदि शासक जान बूझ कर प्रजा के धन, माल का संरक्षण नहीं करता है तो वह अपने कर्तव्य की हत्या करता है।

कर्मफलप्रदाता ईश्वर सर्वज्ञ है, सर्वदर्शी है, सर्वशक्तिसम्पन्न है, और साथ में परम दयालु भी है। वह जानता है कि अमुक व्यक्ति यह अपराध करेगा और इस समय करेगा। ऐसी दशा में उस का कर्तव्य है कि वह अपराधी की भावना को परिवर्तित करदे, अपराध करने का उसने जो निश्चय किया है उसे बदल दे। या उसके मार्ग में ऐसी बाधाएँ उपस्थित कर दे कि जिस से वह अपराध कर ही न सके। इसके विपरीत यदि ईश्वर अपराधी के भावों को जानता है, और अपराध रोकने का सामर्थ्य भी रखता है, परन्तु उसे रोकता नहीं है, अपराधी को अपराध करने देता है तो मानना पड़ेगा कि वह भा अपने कर्तव्य से भ्रष्ट होता है। ऐसे ईश्वर का कर्तव्यपालक, न्याय-गील या दयालु नहीं कहा जा सकता है।

यदि कहा जाए कि ईश्वर ने जीवों को कर्म करने में स्वतन्त्रता दे रखी है। जीव यथेच्छ कर्म कर सकते हैं, ईश्वर उसमें बाधक नहीं बनता, तो इसका अर्थ यह हुआ कि ईश्वर जो कर्म फल देता है, उसका उद्देश्य प्राणियों का सुधार नहीं है, प्रत्युत अपना मनोविनोद या शासन की महत्त्वाकांक्षा पूर्ण करने के लिए वह ऐसा करता है। यदि जन-मन का सुधार करना ईश्वर का उद्देश्य हो, फिर तो वह जीवों को दुष्कर्म करने से पूर्व ही रोक दे। परन्तु वह ऐसा क्यों करे क्योंकि

यदि जीव दुष्कर्म करना छोड़ दे तो ईश्वर अपना मनोविनोद और शासन करने की महत्त्वाकांक्षा को पूर्ण कैसे करे ? लोगो के हित की चिन्ता न करने वाला, प्रत्युत अपने ही विनोद और शासन का ध्यान रखने वाला व्यक्ति क्या ईश्वर कहलाने योग्य है ? उत्तर स्पष्ट है, कभी नहीं ।

संसार में अनन्त जीव हैं और प्रत्येक जीव मन, वचन और काया में कुछ न कुछ करता ही रहता है । एक जीव की क्षण-क्षण की क्रियाओं का इतिहास लिखना और उन का जीव को फल देना, यदि असंभव नहीं तो अत्यन्त कठिन अवश्य है । जब एक जीव के क्षण-क्षण का व्योरा रखना, एव उसका फल देना इतना दुष्कर है तो संसार के अनन्त जीवों के क्षण-क्षण की क्रियाओं का व्योरा रखना एव उन का फल देना ईश्वर के लिए कितना दुष्कर कार्य है । यह स्वतः स्पष्ट हो जाता है । इसके अतिरिक्त, संसार के अनन्त जीवों के क्षण-क्षण में किए गए कर्मों के फल देने में लगे रहने से वह ईश्वर कैसे शान्त तथा अपने आनन्द स्वरूप में कैसे मग्न रह सकता है ? तथा यह सब भ्रष्ट ईश्वर करता किस लिए है ? ईश्वर को क्या आवश्यकता पड़ी है कि वह संसार के अनन्त जीवों के कर्मों का हिसाब रखे और फिर उन्हें दण्ड दे ?

९-देखा जाता है कि किसी कर्म का फल, कर्ता को तुरन्त मिल जाता है और किसी का कुछ समय के बाद मिलता है, किसी का कुछ वर्षों के बाद और किसी कर्म का फल, जन्मान्तर में मिलता है । इस का कारण क्या है ? कर्मफल के योग में यह विषमता क्यों देखी जाती है ? क्या ईश्वर के यहाँ भी रिशवतें चलती हैं जो किसी को आगे और किसी को पीछे कर्मों का फल भुगताना है ?

ईश्वर को यदि कर्मफल का प्रदाता स्वीकार कर लिया जाए तो

उक्त प्रकार की अन्य भी अनेकों आशंकाएं उपस्थित होती हैं, किन्तु उनका कोई सतोपजनक समाधान नहीं मिलता है। अतः यही मानना सगत और उपयुक्त है कि कर्मफल के भुगताने में ईश्वर का कोई हाथ नहीं है। प्रत्युत कर्म-परमाणु स्वयं ही प्राकृतिक नियमों के अनुसार कर्ता को फलानुभव करवा डालते हैं।

जैनदर्शन की इस मान्यता का, कि कर्मफल के भुगताने में ईश्वर का कोई हस्तक्षेप नहीं है, जैनेतर धर्म शास्त्र श्रीमद् भगवद्गीता में भी पूरा-पूरा समर्थन मिलता है। वहाँ लिखा है—

न कर्तृत्वं न कर्माणि, लोकस्य सृजति प्रभुः ।

न कर्मफल-सयोगं, स्वभावस्तु प्रवर्तते ॥

—गीता अ० ५-१४

अर्थात् ईश्वर न तो ससार की रचना करता है, न जीवों के कर्म बनाता है और न कर्मों का फल ही देता है। किन्तु प्रकृति ही सब कुछ करती है। तात्पर्य यह है कि जगत के निर्माण में, भाग्यविधान में तथा कर्मफलप्रदान में ईश्वर का कोई हाथ नहीं है। मनुष्य जैसा कर्म करता है, उसका वैसा फल पा लेता है।

नादत्ते कस्यचित् पापं, न चैव सुकृतं विभुः ।

अज्ञानेनावृतं ज्ञानं, तेन मुह्यन्ति जन्तवः ॥

—गीता अध्याय ५-१५

अर्थात् किसी का न तो पाप लेता है और न किसी का पुण्य ही लेता है। अज्ञान से आवृत होने के कारण यह जीव स्वयं मोह में फस जाते हैं।

प्रश्न— ईश्वर यदि कर्मों का फल नहीं देता है तो फिर कर्मफल

कौन देता है ? जीव को एक योनि से दूसरी योनि में कौन ले जाता है ?

उत्तर— प्राकृतिक नियमों के अनुसार जीवों को जो शक्ति कर्मफल प्रदान करती है, उसे कर्मणशरीर कहते हैं। जैन दर्शन का विश्वास है कि दीपक जैसे बत्ती के द्वारा तेल को ग्रहण करके अपनी उष्णता से ज्वालारूप में परिणत कर देता है, बदल देता है, वैसे ही आत्मा काम, क्रोध, मोह, लोभ आदि विकारों से कर्म योग्य पुद्गलो को ग्रहण करके उन्हें कर्म रूप में परिणत कर लेता है। उन्हीं कर्म पुद्गलो के समूह का नाम कर्मणशरीर है। यह कर्मणशरीर या कर्मण शक्ति सारे शरीर में व्यापक रहती है। शरीर में जहा-जहा आत्मा है वहां-वहा यह शक्ति निवास करती है। यह शरीर के किसी एक भाग में केन्द्रित नहीं रहती, प्रत्युत आत्मा की भाँति सारे शरीर में व्याप्त है और आत्मप्रदेशों के साथ क्षीर-नीर की तरह मिली रहती है।

कर्मण शरीर को सूक्ष्म शरीर भी कहते हैं। यही सूक्ष्म शरीर आत्मा को एक योनि से दूसरी योनि में ले जाने वाला है। माता के गर्भ में कलल से भ्रूण, भ्रूण से शिशु, युवक व वृद्ध बनाने वाला भी यही है। शरीर-सम्बन्धी सभी बातों को निर्धारित करने वाला, तथा आत्मा की शक्ति को आवृत करके उसके शुद्ध आनन्दस्वरूप को विकृत बनाने वाला भी यही है। इसी के प्रताप से आत्मा काम, क्रोध आदि विभावों में परिणत होता है।

सूक्ष्म शरीर के सूक्ष्म पुद्गल परमाणुओं में व्यक्ति को पूर्वकृत कर्मों का फल देने वाली शक्ति इस प्रकार अवस्थित होती है, जिस प्रकार विद्युत् यन्त्र बैटरी (Battery) में विद्युत् शक्ति। जैसे चुंबक की आकर्षण शक्ति द्वारा खिच कर लोहा उसकी ओर चला जाता है,

वैसे ही जीव इस कर्मण शक्ति द्वारा वर्तमान शरीर को छोड़ कर दूसरी योनि की ओर आकर्षित होता हुआ वहा जा उत्पन्न होता है । इस तथ्य को एक उदाहरण से समझिए ।

कल्पना करो । चुम्बक पत्थर के सामने एक लोहा पड़ा है, और उस पर एक मक्खी बैठी है । जिस समय चुम्बक के आकर्षण से लोहा उसकी ओर आकर्षित होगा, तो लाहे के साथ-साथ उस के ऊपर बैठी मक्खी भी आकर्षित हो जायगी । चुम्बक से आकर्षित हुआ लोहा जिधर को जायगा तो उधर को मक्खी भी खिसकती जायगी । तो जैसे मक्खी को आकर्षित करने वाला तत्त्व परम्परा से वह चुम्बक पत्थर ही ठहरता है, वैसे ही कर्मणशरीर से युक्त आत्मा को जिस स्थान पर उसे उत्पन्न होना है, उस स्थान में स्थित परमाणु ही उसे आकर्षित कर लेते हैं । उत्पत्ति स्थान के परमाणुओं का आत्मस्थ कर्म परमाणुओं के साथ ऐसा विचित्र और अवाच्य आकर्षण होता है कि जिसके प्रभाव से आत्मा स्वतः ही अपने उत्पत्तिस्थान में पहुँच जाता है। कर्मवाद की दृष्टि में आत्मा को एक स्थान से दूसरे स्थान पर पहुँचाने वाली शक्ति केवल परमाणुओं और उत्पत्ति स्थान में अवस्थित परमाणुओं का पारस्परिक आकर्षण ही है । कर्मवाद की मान्यता के अनुसार आत्मा के परलोकगमन में कर्म परमाणु ही कारण है, ईश्वर या किसी अन्य दैविक शक्ति विशेष का उससे कोई संबंध नहीं है। परमाणुओं में एक विलक्षण आकर्षण रहता है ? उसी आकर्षण के कारण परमाणुओं द्वारा अनेको ऐसे कार्य सम्पन्न होते हैं, जिन्हें सुन कर एक साधारण व्यक्ति तो विस्मित हो उठता है । परमाणुओं में कितना विलक्षण आकर्षण है ? और यह आकर्षण किस तरह अद्भुत और असंभावित कार्य करता है ? इस सबब में प्रस्तुत पुस्तक के तृतीय अध्याय में प्रकाश डाला गया है । पाठक उसे देखने का कष्ट करे ।

रही कर्मों के फल देने की बात, उसके संबंध में जैन दर्शन-का कहना है कि कर्म परमाणु अपना फल स्वयं देते हैं, उस के लिए किसी न्यायाधीश की आवश्यकता नहीं है। जैसे शराब पीने पर व्यक्ति को नशा हो जाता है और दूध पीने पर व्यक्ति का मस्तिष्क पुष्ट होता है। शराब या दूध पीने के अनन्तर उनका फल देने के लिए किसी दूसरे शक्तिमान नियामक की जैसे आवश्यकता नहीं होती, वैसे ही जीव की प्रत्येक कायिक, वाचिक और मानसिक प्रवृत्ति के साथ जो कर्माणु जीवात्मा की ओर आकृष्ट होते हैं, और राग-द्वेष का निमित्त पाकर उस जीव से § क्षीर-नीर या लोह-अग्नि की भांति मिल जाते हैं,

§ आत्मप्रदेशों का कर्म-परमाणुओं के साथ जो क्षीर नीर जैसा संबन्ध बतलाया गया है, वह केवल कर्माणुओं का आत्मप्रदेशों के साथ अत्यधिक निकट का संबन्ध प्रकट करने के लिए ही बताया गया है। वस्तुतः आत्मप्रदेश दूध के परमाणुओं की भांति व्यवधान वाले नहीं हैं। जैन दर्शन का विश्वास है कि आत्मा के असंख्य प्रदेश होते हैं, और उनका कभी पारस्परिक वियोग नहीं होता है। वे सदा एक दूसरे से सम्बद्ध रहते हैं। अतः उनमें कर्माणु क्षीर नीर या लोह-अग्नि की भांति नहीं मिल सकते। क्योंकि दूध के अणुओं में संयोग-वियोग होता रहता है, और इनमें जो जल-कण मिलते हैं, वे जैसे वस्त्र के तन्तुओं पर मल की तर्हे बैठ जाती हैं, ऐसे नहीं मिलते, बल्कि दुग्धपरमाणु और जलपरमाणु दोनों समकक्ष या समश्रेणिस्थ होकर मिलते हैं। आत्मप्रदेश खण्डित न होने के कारण कर्माणु उन के साथ समकक्ष होकर नहीं मिल सकते। तथापि आत्म-प्रदेशों का कर्माणुओं के साथ जो क्षीर-नीर का सम्बन्ध कहा जाता है, यह केवल स्थूल उदाहरण द्वारा उनका अत्यधिक निकट का सम्बन्ध व्यक्त करने के लिए ही कहा जाता है। वस्तुतः कर्माणुओं का और आत्मप्रदेशों का सम्बन्ध केतु द्वारा ग्रसित सूर्य, या राहुद्वारा आच्छादित चन्द्र के समान समझना चाहिए।

उन कर्मणुओं में भी ग़राब और दूध की तरह अच्छा और बुरा प्रभाव डालने की शक्ति निवास करती है, जो चैतन्य के सवध से व्यक्त होकर जीव पर अपना प्रभाव डालती रहती है और उसके प्रभाव में मुरध हुआ जीव ऐसे-ऐसे काम करता है जो सुखदायक तथा दुःखदायक होते हैं। कर्म करते समय यदि जीव के भाव अच्छे हैं तो बन्वने वाले कर्म-परमाणु अच्छे होते हैं और बाद में उस का फल भी अच्छा ही होता है। तथा यदि जीव के भाव बुरे होते हैं तो उस समय बुरे परमाणुओं का बध पडता है और कालान्तर में उसका फल भी बुरा ही होता है। अतः जैन दर्शन कहता है कि कर्मफल की प्राप्ति में कर्म परमाणु ही सर्वोसर्वा कारण हैं, ईश्वर का उसके साथ कोई मवध नहीं है।

प्रश्न— ईश्वर जगत का निर्माता नहीं है, भाग्य का विधाता नहीं है, और वह कर्मफलप्रदाता भी नहीं है, फिर उसका स्मरण करने की क्या आवश्यकता है? ईश्वर जब वीतराग हैं, वह न प्रसन्न होता है और नोहीं रुष्ट होता है, फिर उसके गुण गाने का क्या प्रयोजन? यदि ईश्वर हमारा कुछ नफा-सुकसान नहीं करता तो उसके भजन से क्या लाभ?

उत्तर— जैसे दर्पण को देख कर मनुष्य अपने मुँह पर लगे हुए दाग को साफ कर लेता है। वैसे ही परमात्मा को आदर्ग मान कर हम अपनी आत्मा को धो सकते हैं। इसीलिए परमात्मा का भजन व चिन्तन हमारे लिए नितान्त आवश्यक है। परमात्मा के भजन का केवल इतना ही उद्देश्य होता है कि उस का चिन्तन करके हम उस के स्वरूप को अवगत कर सकें, और उसके विशुद्ध गुणों को अपने अन्दर प्रकट कर सकें। पथिक को जिस पथ पर चलना होता है, सर्वप्रथम

उसे गन्तव्य पथ को जानने तथा समझने की आवश्यकता होती है, मार्ग को जाने बिना उसका उस पर चलना असंभव है। मार्ग पर चलने से पूर्व मार्ग की जानकारी प्राप्त करनी ही पड़ती है, तभी यात्री अपने गन्तव्य पथ पर चल कर अपने लक्ष्य तक पहुँच सकता है। ऐसे ही परमात्मा के स्वरूप को प्राप्त करने के लिए, उसके स्वरूप को समझना होगा और समझने के अनन्तर उसे अपनाना होगा। जब तक परमात्मा के स्वरूप को अवगत नहीं किया जायगा, तब तक उसे प्राप्त करने का प्रश्न ही उपस्थित नहीं होता। परमात्मा का स्मरण और उसका चिन्तन उसके स्वरूप को अवगत और परम्परा से उसे प्राप्त करने का साधन है। इसीलिए परमात्मा का स्मरण किया जाता है। और यथाशक्ति करना भी चाहिए।

दुःखो के उत्पादक राग और द्वेष ये दो जीवन-विकार हैं। इन दोनों को दूर करने के लिए राग-द्वेष रहित परमात्मा का अवलम्बन लेना नितान्त आवश्यक है। स्फटिक के पास जिस रंग का फूल रखा जायगा तो वैसा रंग स्फटिक अपने में ले आता है। ठीक इसी प्रकार राग-द्वेष के वातावरण में बँध कर जीव को राग-द्वेष के सस्कार मिलते हैं। इन सस्कारों से बचने के लिए सुन्दर, पवित्र और सात्त्विक ससग प्राप्त करने की विशेष आवश्यकता रहती है। ईश्वर का स्वरूप परम निर्मल और शान्तिमय है। राग-द्वेष का रंग या उसका तनिक सा भी प्रभाव उसके स्वरूप में नहीं है, अतः उसका अवलम्बन लेने से, उसका ध्यान व चिन्तन करने से आत्मा में वीतराग भाव का संचार होता है, आत्मा में ऐसी शक्ति उत्पन्न होती है कि राग द्वेष की प्रवृत्तियाँ धीरे-धीरे शान्त होने लगती हैं। और जीव स्वयं वीतराग बन जाता है। आग का सान्निध्य पाकर मनुष्य का जैसे शीत दूर हो जाता है, ठीक

इसी प्रकार वीतराग प्रभु का स्मरण करने से आत्मा के राग-द्वेष आदि विकारों का गैत्य भी भागने लगता है और आत्मा निज स्वरूप में आकर अनन्त आनन्द और ज्ञान की अनन्त विभूति से मालामाल हो जाता है। परमात्मा के गुणों के स्मरण व चिन्तन करने का यही सब से बड़ा लाभ है।

दूसरी बात यह भी है कि परमात्मा का नाम इतना पवित्र और सात्त्विक है कि जब कोई व्यक्ति शुद्ध हृदय से उसका चिन्तन करता है, उसके गुणों में रमण करने लग जाता है, तब उसके मन में कोई विकार उत्पन्न नहीं होने पाता, मन सर्वथा शान्त और निर्विकार बन जाता है, मन एक अनुपम तथा अपूर्व सा उल्लास अनुभव करता है। ऐसी दशा यदि लगातार बनी रहे तो मानव धीरे-धीरे अभ्यास बढ़ाता हुआ एक दिन इतना अभ्यस्त हो जाता है कि उसका मन फिर कभी भी सांसारिक विषयों की ओर नहीं जाता। और अन्त में जीवन्मृत विकारों का सर्वथा खातमा करके परमात्म स्वरूप बन जाता है। अतः जीवन को परमात्म स्वरूप में लाने के लिए परमात्मा के गुणों के स्मरण या चिन्तन का अभ्यास करना अत्यावश्यक है। और उस अभ्यास को सतत बनाए रखने के लिए परमात्म-स्मरण को दैनिक आवश्यकता होती है। तीसरी बात यह भी है कि मनुष्य जब तक प्रभु-स्मरण में लगा रहता है, परमात्मा के गुण गाता रहता है, कम से कम उतने समय के लिए तो वह पापाचार से बचा ही रहता है। १६ आने गंवाने की अपेक्षा यदि दो आने भी बचा लिए जाए तो वह अच्छा ही है। इसी तरह मन यदि सारा दिन पवित्र नहीं रह पाता है, तो जितने क्षण सात्त्विक और पवित्र बना रहे तो उतना ही अच्छा है, जीवन के उतने ही क्षण सफल होते हैं। इसीलिए भक्तराज कवीर ने कहा है—

सांस सफल सो ही जानिए, जो प्रभु-सिमरण में जाय ।

और सांस यूँही गए, कर - कर बहुत उपाय ॥

प्रभु-स्मरण करते समय एक बात का ध्यान रखना चाहिए कि प्रभु-स्मरण आत्मशुद्धि या आत्मकल्याण के लिए ही करना चाहिए । उसके पीछे पुत्र, कलत्र या अन्य सासारिक पदार्थों की कामना नहीं रहनी चाहिए । परमात्मा वीतराग है, वहाँ राग और द्वेष का सर्वथा अभाव है, अतः नाम लेने से वह प्रसन्न होगा, प्रसन्न हो कर हमारी कामना पूर्ण करेगा, ऐसी आशा नहीं रखनी चाहिए । जैनदर्शन किसी आध्यात्मिक अनुष्ठान को ऐहिक स्वार्थ के लिए, करने का निषेध करता है। दशवैकालिक सूत्र के नवम अध्ययन में लिखा है— कि तपस्वी साधु-ऐहलौकिक सुखों के लिए तप न करे, पारलौकिक स्वर्गादि सुखों के लिए तप न करे, आत्म प्रशंसा के लिए तप न करे । किन्तु केवल आत्मशुद्धि तथा कर्मों की निर्जरा के लिए ही तप का अनुष्ठान करे । प्रभु का स्मरण करना भी एक आध्यात्मिक अनुष्ठान है । अतः इस अनुष्ठान को भी स्वच्छ और परमार्थ भावना से करना चाहिए । इसके पीछे कोई स्वार्थ या ऐहिक महत्त्वाकांक्षा आदि दुर्भाव नहीं रखना चाहिए ।

प्रश्न— क्या ईश्वर अवतार धारण करता है ?

उत्तर— नहीं करता, क्योंकि अवतार [जन्म] उन्ही जीवों का होता है, जो कर्म, इच्छा, मोह, माया, अविद्या से युक्त हों । ईश्वर में ये सब चीजें नहीं हैं, फिर वह अवतार कैसे ले सकता है ?

वैदिक परम्परा में विश्वास पाया जाता है कि § जब-जब धर्म

§ यदा यदा हि धर्मस्य, ग्लानिर्भवति भारत !

परित्राणाय साधूना, विनाशाय च दुष्कृताम् ॥

की हानि होती है, अधर्म की वृद्धि होती है पाप का भूत जाग उठता है, और धर्म का देव सो जाता है, तो धर्म के देव को जगाने के लिए और अधर्म के असुर का नाश करने के लिए तथा साधु जीवन का संरक्षण और पापियों का विनाश करने के लिए ईश्वर अवतार धारण करता है। परम पिता परमात्मा वेकुण्ठग्राम में मृत्युधाम में आ जाता है। धर्म की स्थापना करने के लिए भगवान से इन्सान बनता है।

अवतारवाद की इस वैदिक मान्यता पर यदि गभीरता से विचार किया जाए तो इस मान्यता में कोई सार दृष्टिगोचर नहीं होता। कितने आश्चर्य की बात है कि जो परमात्मा सर्वज्ञ है, सर्वदर्शी है, सर्वशक्तिसम्पन्न है, जिसके स्मरण से मानस शान्ति के सरोवर में डुबकिया लेने लगता है, आनन्दानुभूति करता है, उस परमपिता परमात्मा को कभी कछुआ बना देना, कभी मछली और कभी सूअर बना देना कहां की शिष्टता है? ईश्वर क्या हुआ, एक अच्छा खासा बहुरूपिया बन गया, जिसे न जाने कितने स्वाग धारण करने पड़ते हैं।

किसी अवतारवादी से पूछा जाए कि इस समय भारत में इतना अनर्थ हो रहा है, सर्वत्र पापाचार का दानव नग्न नृत्य कर रहा है, सत्य का जनाजा निकाला जा रहा है, धर्म, कर्म सब बदनाम हो रहे हैं, ऐसी स्थिति में भगवान मौन क्यों बैठे हैं? कान में तेल डालकर क्यों सो रहे हैं? इस भीषण और भयावह युग में भी वह अवतार क्यों नहीं लेते? तब वह एक पेटेण्ट (Patent) घड़ाघड़ाया जवाब देता है कि अभी पाप का घड़ा भरा नहीं है। खूब रहो, घड़ा भी बड़ा अनो-

अभ्युत्थानमधर्मस्य, तदात्मानं सृजाम्यहम् ।

धर्मसास्थापनार्यायि, सभवामि युगे युगे ॥

खा है, जो कभी तो हाथी की थोड़ी सी चिंघाड़ मात्र से भर जाता है और कभी भूमण्डल के सभी प्राणियों की करुण पुकार से भी नहीं भरने पाता । कभी तो नाई के बदले राजा के पैर दवाने के लिए भगवान भाग उठते हैं और अब दुखों के मारे जन-गण कराह रहे हैं, अन्नाभाव और अर्थाभाव के कारण ऐडिया रगड़-रगड़ कर लोग दम तोड़ रहे हैं तथापि दीन-दयालु करुणा के सागर सानन्द वैकुण्ठधाम में बैठे आराम की बन्सरी बजा रहे हैं, पता नहीं, उनके कानों पर जूँ तक क्यों नहीं रेगती ? तथा कभी तो द्रौपदी के अग को ढकने के लिए भगवान साड़ियों की वर्षा कर देते हैं, और अब जब कि हजारों नहीं लाखों द्रौपदियों को नग्न किया गया, और बड़ी निर्दयता के साथ उन का शील भग किया और कराया गया तथापि भगवान को दया नहीं आई ।

वास्तव में देखा जाए तो अवतारवाद का सिद्धांत सर्वथा थोथा और खोखला सिद्धांत है, इसके पीछे कोई दार्शनिक बल नहीं है । सच तो यह है कि ईश्वर को अवतारवाद के साथ जोड़ कर ईश्वरके ईश्वरत्व को अपमानित किया गया है ।

आध्यात्मिक जगत में ईश्वर का सर्वोपरि स्थान है । यह स्थान कर्मों को क्षय करने के अनन्तर उपलब्ध होता है । तत्त्वार्थसूत्र के दशम अध्याय में आचार्य उमास्वाति कहते हैं कि "कृत्स्न कर्मक्षयो मोक्ष" । अर्थात् सम्पूर्ण कर्मों के क्षय कर देने का नाम मोक्ष है । मोक्ष में जाने वाला आत्मा कर्मों से सर्वथा और सर्वदा मुक्त रहता है । मुक्त अवस्था की प्राप्ति ही तभी होती है जब कर्मों का आत्यन्तिक क्षय कर दिया जाए । जो आत्मा कर्मों का सर्वथा नाश करके उनसे नितान्त छुटकारा प्राप्त कर लेता है, वह पुन कर्मों के बन्धन में कैसे आ सकता है ? कर्म बन्धन क्रोध, मान, माया आदि

विकारों से होता है, जब विकार ही समाप्त हो गए तो फिर कर्म-बन्ध कैसे हो सकता है ? बीज के सर्वथा जल जाने पर जैसे उस में अक्रुर की उत्पत्ति नहीं होती वैसे कर्म-रूपी बीज के जल जाने पर ससाररूप (जन्म-मरण रूप) अक्रुर पैदा नहीं हो सकता । ईश्वर को सर्वथा निष्कर्म मान लेने पर उसका अवतार कैसे संभव हो सकता है ? जब वह निष्कर्म है तो वह नव मास अन्वेष कोठरी में उलटा क्यों लटके ?

ईश्वर सर्वज्ञ है, सर्वदर्शी है, सर्वशक्तिसम्पन्न है, तथा वीतरागो है, फिर वह भला नीचे क्यों आए ? क्यों मत्स्य, वराह और मनुष्य आदि का रूप धारण करे ? इसके अतिरिक्त, भगवान को अवतार लेने की जरूरत ही क्या है ? क्या वह जहा बैठा है, वही से अपनी अनन्त-शक्ति के प्रभाव से भूमि का भार हल्का नहीं कर सकता है ? जब पापियों † का ही गला घोटना है, तो यह काम वह वही बैठा, बैठा भी कर सकता है । यदि वह वहाँ ऐसा नहीं कर सकता तो वह सर्वशक्तिसम्पन्न है, यह कैसे माना जा सकता है ? अवतारवाद मान लेने

† जैनदर्शन पापियों के विनाश को अच्छा नहीं समझता है । जैन दर्शन कहता है कि पापी बुरा नहीं होता, बुरा पाप होता है । पापी का गला घोटने से पाप नहीं मर सकता । क्योंकि अगले जीवन में भी पापी के पापमय सन्सार साथ जाते हैं । अतः यदि पापी का सुधार करना है तो पाप का गला घोटने की आवश्यकता है । पाप की मृत्यु हो जाने से पापी, पापी नहीं रहेगा । वह वाल्मीकि की तरह मसार को एक ऋषि के रूप में दर्शन देगा । अतः पाप के विनाश के लिए पापी का नाश करना जैन दर्शन को इष्ट नहीं है । इंग्लिश में भी कहा है—'Hate the sin, not the sinner' अर्थात् पाप में नफरत करो, पापी में नहीं । दूसरी बात, पापियों का नाश करने में भगवान की क्या विशेषता है ? उसकी विशेषता तो उनका सुधार करने में है ।

पर ऐसी अनेको आपत्तियां उपस्थित हो जाती हैं, जिनका कोई सतोष-जनक समाधान नहीं मिलता। इसीलिए जैन दर्शन ईश्वर के अवतार-वाद में कोई विश्वास नहीं रखता है।

जैनदर्शन का आदर्श ईश्वर का अवतार नहीं है, जैन दर्शन मनुष्य के उत्तार की बात कहता है। यहाँ ईश्वर का मानव के रूप में अवतरण (ऊपर से नीचे की ओर आना) नहीं माना जाता, बल्कि मानव का ईश्वर के रूप में उत्तरण (नीचे से ऊपर की ओर जाना) माना जाता है। जैन सस्कृति में मनुष्य से बढ़ कर और कोई प्राणी नहीं है। उसकी दृष्टि में मनुष्य केवल हाड-मांस का चलना-फिरता पिंजर नहीं है, प्रत्युत अनन्त शक्तियों का पुंज है, देवताओं का भी देवता है, और अनन्त सूर्यों का भी सूर्य। मनुष्य में वह शक्ति है जो मुक्ति के पट खोलती है, मगर आज वह मोह-माया के अधकार से आच्छादित हो रही है। सत्य-अहिंसा के दिव्यालोक में जिसदिन यह मनुष्य अपने अज्ञानाधकार को नष्ट कर निजस्वरूप को पाएगा तो उस दिन वह अनन्तानन्त जगमगाती हुई आव्यात्मिक ज्योतियों का पुंज बन कर शुद्ध, बुद्ध, परमात्मा बन जायगा। जैन सस्कृति में मनुष्य की चरम शुद्ध दशा का नाम ही ईश्वर है। यही जैन सस्कृति का उत्तार-वाद है। जो मानव को सत्य-अहिंसा की पवित्र साधना द्वारा सिद्ध-बुद्ध-परमात्मा बनने की आदर्श प्रेरणा प्रदान करता है। इस प्रकार जैन सस्कृति का उत्तारवाद मानव जाति को ऊपर उठना सिखाता है, वैदिक सस्कृति की तरह यह अवतारवाद के माध्यम से मनुष्य को ईश्वर के हाथ की कठपुतली नहीं बनाता।

प्रश्न— ईश्वर एक है या अनेक ?

उत्तर— जैन दर्शन इस का उत्तर स्याद्वाद की भाषा में यदि दे तो कहना होगा — ईश्वर एक भी है और अनेक भी। गुणों की दृष्टि

से ईश्वर एक है, क्योंकि सभी ईश्वरों में ईश्वरत्व बराबर रहता है, सभी सच्चिदानन्दमय हैं, सभी में ज्ञान और आनन्द की अनन्तता विराजमान है। कोई किसी से ज्ञानादि गुणों में हीन नहीं है। और सभी ईश्वर व्यक्तियों पर ईश्वर यह एक शब्द लागू होता है। अतः ईश्वर एक है, किन्तु व्यक्तियों की अपेक्षा ईश्वर अनेक हैं, अनन्त है। जो भी जीव कर्मबन्धन से मुक्त हो गए जैन दर्शन की दृष्टि से वे सब ईश्वर ही हैं। इसलिए ईश्वर एक न होकर अनेक हैं, अनन्त है।

जैनदर्शन का विश्वास है कि प्रत्येक भव्य आत्मा में परमात्मा बनने की योग्यता निवास करती है, मोक्षमार्ग पर चलने वाला प्रत्येक आत्मा धीरे-धीरे मोक्ष को प्राप्त कर लेता है। § ज्ञान, दर्शन और चारित्र्य ये तीनों मोक्ष के मार्ग हैं। इन मार्गों के राही के लिए मोक्ष दूर नहीं है। इन मार्गों का राही अमुक व्यक्ति बन सकता है, अमुक नहीं, ऐसा कोई प्रतिबन्ध नहीं है। जैन दर्शन ने प्रत्येक सम्यग्दृष्टि व्यक्ति के लिए मोक्ष के द्वार खोल रखे हैं। इसीलिए जैन दर्शन कहता है कि मुक्त जीव एक नहीं, अनेक हैं, असंख्य हैं, अनन्त हैं।



§ जीव, अजीव आदि तत्त्वों का यथार्थ बोध प्राप्त करना ज्ञान है, उक्त तत्त्वों के प्रति सच्चा श्रद्धान रखना दर्शन और अहिंसा, संयम, तप को जीवनांगी बनाना, आत्मा को निजस्वरूप में लाने के लिए सत्प्रयत्न करना चारित्र्य कहलाता है।

जैन धर्म और वैदिक धर्म

सप्तम अध्याय

प्रश्न— जैनधर्म और वैदिक धर्म में आचार-विचार-मग्वन्धी क्या मतभेद है?

उत्तर— भारत में मुख्यतया दो सस्कृतियों की प्रधानता रही है—श्रमण सस्कृति और ब्राह्मण सस्कृति । श्रमण सस्कृति को समन और शमन सस्कृति भी कहा जाता है । श्रमण श्रम् धातु से बना है । इसका अर्थ है— परिश्रम करना । यह अर्थ इस बात को प्रकट करता है कि व्यक्ति अपना विकास अपने ही परिश्रम द्वारा कर सकता है । सुख-दुःख, उत्थान-पतन, सभी के लिए वह स्वयं उत्तरदायी है । समण शब्द समता भाव का परिचायक है । समता भाव का अर्थ है— सभी को आत्मतुल्य समझना, सभी के प्रति समभाव रखना । दूसरो के साथ कैसा व्यवहार होना चाहिए ? इसकी कसौटी अपनी ही आत्मा है । जो बात अपने को बुरी लगती है, वह दूसरो के लिए भी बुरी है । “आत्मनः प्रतिकूलानि परेषां न समाचरेत्”, यह अमर स्वर समता की अन्तरात्मा का है । समाज विज्ञान का यही मूल तत्त्व है । किसी के प्रति राग या द्वेष न करना, शत्रु, मित्र को बराबर समझना, जन्म से जातपात न मानना तथा स्पृश्य या अस्पृश्य आदि भेदों को स्वीकार न करना, समता का अपना स्वरूप है । शमन का अर्थ होता है— अपनी

वृत्तियों को शान्त रखना। मन-मन्दिर में क्रोध, मान, माया आदि विकारों को उत्पन्न न होने देना, यदि उत्पन्न हो गए तो क्षमा, मृदुता तथा सरलता आदि द्वारा उनको शान्त कर देना शमन का लक्ष्य होता है। श्रमण, समन और शमन समण सस्कृति का निचोड़ है। समण प्राकृत भाषा का शब्द है, यही संस्कृत में श्रमण, समन और शमन के रूप में परिवर्तित हो जाता है। श्रमण सस्कृति समण सस्कृति का एकांगी रूपान्तर है। आज प्रायः श्रमण सस्कृति शब्द ही अधिक प्रसिद्ध हो रहा है।

ब्राह्मण सस्कृति का मूल ब्रह्म है। ब्रह्म शब्द यज्ञ, पूजा स्तुति तथा ईश्वर इन अर्थों का परिचायक है। ब्राह्मण सस्कृति इन्हीं चार तत्त्वों के चारों ओर घूमती है। यज्ञ करना, देवताओं की पूजा करना, इन्द्र आदि की स्तुति करना तथा ईश्वर को जगत का निर्माता, भाग्य का विधाता, कर्म फल प्रदाता तथा ससार का सर्वोसर्वा मान कर उपासना, सध्या, वन्दन द्वारा उसकी प्रसन्नता को प्राप्त करना ही ब्राह्मण सस्कृति का मूल उद्देश्य है और यही उस की साधना का सर्वतोमुखी ध्येय है।

श्रमण सस्कृति में जैन धर्म और बौद्धधर्म आता है, तथा ब्राह्मण सस्कृति से वैदिक धर्म का बोध होता है। वैदिक धर्म से सनातन धर्म और आर्यसमाज इन दोनों का ग्रहण किया जाता है। प्रस्तुत में हमें जैनधर्म और वैदिक धर्म के सिद्धांत और आचार के संघर्ष में विचार करना है। अतः इसी के संघर्ष में कुछ कहा जायगा। यदि गभीरता में विचार किया जाए तो जैन धर्म और वैदिक धर्म की मान्यताओं में बहुत अन्तर रहता है, किन्तु यहाँ तो संक्षेप में ही उन पर प्रकाश डाला जायगा।

ब्राह्मण सस्कृति का प्राण वैदिक धर्म व्यक्ति - पूजा में विश्वास

रखता है, इसके यहा गुणो के कारण किसी की स्तुति नही की जाती । इस मे जिस समय अग्नि की पूजा की जाती है, तो उस समय अग्नि सर्वशक्तिमान है, और जिस समय विष्णु की पूजा की जाती है उस समय विष्णु सर्वश्रेष्ठ बन जाता है । महाभारत काल मे जब प्राकृतिक देवताओ का स्थान ब्रह्मा, विष्णु, शिव आदि पौराणिक देव ले लेते हैं, ता सभी देवता शिव की स्तुति करते हैं तो कभी शिव, ब्रह्मा या सरस्वती के चरणो मे लोटते है । वैदिक धर्म के अनुसार व्यक्ति अपने मे पूज्य है । ब्राह्मण इसीलिए पूज्य है क्योकि वह ब्राह्मण है, यदि वह सदाचार से रहित है, तब भी वह पूज्य है । इसी व्यक्ति पूजा के कारण भगवल्लीला पर समालोचना करने का किसी को अधिकार नही है । भगवान भक्तो के साथ चालाकी करते रहे, छल करते रहे, कपट करते रहे तो भी कोई चिन्ता की बात नही है । व्यक्ति पूजा मे ये सब दूषण उपेक्षणीय हैं । निम्नोक्त पौराणिक कथानक भी व्यक्ति पूजा को प्रकट कर रहे हैं ।

राजा वलि सी यज्ञो के द्वारा, इन्द्रासन प्राप्त करना चाहता है, किन्तु इन्द्रपद की रक्षा के लिए इन्द्र की प्रार्थना पर भगवान उसके तपोमय अनुष्ठान में विघ्न उपस्थित करते हैं और उसे भग कर देते हैं । कुम्भकर्ण तपस्या द्वारा इन्द्रासन प्राप्त करना चाहता है । भगवान को प्रकट हो कर "वर वृणीष्व" यह कहना पड़ता है, किन्तु ऐसी माया रची जाती है कि उसके मुँह से इन्द्रासन के स्थान पर निद्रासन निकल जाता है । भगवान रास रचाते हैं, गोपियो मे विहार करते है, स्नान कर रही गोपियो के वस्त्र चुरा लेते हैं । एक ओर न्याय की दुहाई दे कर अर्जुन से युद्ध कराते हैं, दूसरी ओर अपनी समस्त सैन्य शक्ति दुर्योधन को सभाल देते हैं । एक ओर पाण्डवो की विजय न्याय की विजय कही जाती है, दूसरी ओर कौरवों का नाश होने पर कौरव

माता गान्धारी से अपना और अपने यदुवंग के नाश का शाप सहन करते हैं। ऐसे अनेको उदाहरण हैं जो भगवल्लीला के परिचायक हैं। किन्तु इन पर ननु—नच करने का— ऐसा क्यों हुआ ? यह कहने का, किसी को कोई अधिकार नहीं है। क्योंकि व्यक्तिवाद में तर्क या आशका को कोई स्थान नहीं होता।

इसके विपरीत श्रमण सस्कृति का प्राण जैनधर्म गुणों को महत्त्व देता है, व्यक्ति को नहीं। जैन परम्परा में पञ्च परमेष्ठी को नमस्कार किया जाता है। किन्तु उनमें किसी व्यक्ति-विशेष का नाम नहीं है। उन सभी महापुरुषों को नमस्कार किया गया है, जिन्होंने अपना सारा जीवन स्व-पर-कल्याण के लिए लगा दिया है। अध्यात्म-धन का जो धनी है, तथा जिसने राग-द्वेष को सदा के लिए जीवन से निकाल दिया है, वह कोई भी क्यों न हो, जैन धर्म उसके चरणों में नत हो जाता है, उसे भगवान मान कर उसकी आराधना तथा उपासना करता है। व्यक्तिवाद का जैनधर्म में कोई स्थान नहीं।

जैनधर्म में व्यक्तिपूजा को कितना हेय और त्याज्य समझा गया है? यह एक उदाहरण से समझ लीजिए। इन्द्रभूति गौतम भगवान महावीर के प्रधान शिष्य थे। ये १४ हजार साधुओं में मुख्य थे, इनके अनेक शिष्य-प्रशिष्य केवलज्ञान प्राप्त करके मुक्त होगए किन्तु इन्हें केवलज्ञान नहीं प्राप्त हुआ। एक दिन इन्होंने भगवान महावीर से इसका कारण पूछा। भगवान ने कहा— गौतम ! तुम्हें मुझ से मोह हो गया है। वीतराग के पास रह कर तू अभी तक वीतरागता प्राप्त नहीं कर सता है। मोह से ग्रस्त हो रहा है। इसीलिए तू आज तक केवल-ज्ञान से वञ्चित रह रहा है। पर निराग होने वाली कोई बात नहीं है। मेरे निर्वाण के बाद तुम्हारा मोह-बधन टूट जायगा और उसके

पश्चात् तुम्हें केवलज्ञान की प्राप्ति हो जायगी । परिणाम-स्वरूप भगवान महावीर का निर्वाण हो जाने के अनन्तर ही श्री गौतम जी महाराज का मोह दूर हुआ और तभी उन्हें केवलज्ञान की प्राप्ति हुई । इस घटना से यह स्पष्ट प्रमाणित हो जाता है कि जैनधर्म में व्यक्तिपूजा को कोई स्थान नहीं है । यदि जैनधर्म व्यक्तिपूजा में विश्वास रखता तो भगवान महावीर के व्यक्तित्व से मोहित श्री गौतम को अवश्य केवलज्ञान की प्राप्ति हो जाती । पर ऐसा हुआ नहीं है । अतः वैदिक धर्म की भाँति जैनधर्म व्यक्तिपूजा में कोई विश्वास नहीं रखता । वह तो ससार को गुणपूजा का ही सन्देश देता है ।

व्यक्तिपूजा और गुणपूजा दोनों में महान् अन्तर है । व्यक्तिपूजा में मनुष्य आराध्य आदमी को खुश करके उसकी कृपा द्वारा सुख-साधन प्राप्त करना चाहता है। इसके विपरीत, गुणपूजा द्वारा व्यक्ति आराध्य को अपने हृदय में उतार कर, उसके गुणों को उपलब्ध कर स्वयं तद्रूप बन जाना चाहता है । पहली परम्परा सामन्त शाही को जन्म देती है, जब कि दूसरी परमात्मस्वरूप के उत्थान को ।

अहिंसा

वैदिक धर्म का विश्वास है कि “ वैदिकी हिंसा हिंसा न भवति ” अर्थात् वेदों के नाम पर, वेदों के नेतृत्व में किए जाने वाले यज्ञ में जो हिंसा होती है, मनुष्य, पशु आदि की जो बलि दी जाती है, वह हिंसा नहीं है, अहिंसा है । भाव यह है कि वेद को माध्यम बना कर जो हिंसा की जाती है वह अहिंसा की कोटि में ही समाविष्ट हो जाती है । राजा हरिश्चन्द्र को इस शर्त पर पुत्र की प्राप्ति होती है कि वह उसी पुत्र के द्वारा यज्ञ का अनुष्ठान करे, किन्तु पुत्र मोह के कारण राजा हिचक जाता है, उसे कुछ रोग हो जाता है । अन्त में, बलि देने के लिए एक भूखे ब्राह्मण-पुत्र को खरीद लिया जाता है और उसकी बलि द्वारा

यम देवता को प्रसन्न किया जाता है। इसके अतिरिक्त, वैदिक धर्म में अग्नि से प्रार्थना की जाती है कि हमारे शत्रुओं के घर जला। इन्द्र ने अम्यर्थना की जाती है कि अपने वज्र द्वारा शत्रुओं को मार डाल। ऐसे अनेको उदाहरण उपस्थित किए जा सकते हैं, जिन से यह प्रमाणित हो जाता है कि वैदिक परम्परा का आधार हिंसा है। इसके अलावा, वैदिक धर्म में यज्ञ को इतना अधिक महत्त्व दिया गया है कि मानो वह जीवन का एक अनिवार्य अंग ही हो। यज्ञ भी अनेको प्रकार के हैं। बहुत से यज्ञ ऐसे हैं कि जिनके न करने से पाप लगता है, तो बहुत से ऐसे हैं जिनसे मन की कामनाएँ पूर्ण होती हैं। यदि नरक से बचना इष्ट है तो यज्ञ करना आवश्यक है। यदि धन, पुत्र, राज्यविस्तार, शत्रुनाश या अन्य किसी प्रकार का स्वार्थ पूर्ण करना है तो वह भी यज्ञ से ही सम्पन्न हो सकता है। किसी के प्राण लेने हो तो वह यज्ञ द्वारा लिए जा सकते हैं। इसमें विशेषता यह है कि यज्ञ में की गई हिंसा भी अहिंसा बन जाती है। जो जितने अधिक यज्ञ करता है, उसकी कीर्ति उतनी ही अधिक फैलती है। वहाँ पाप का प्रश्न ही खड़ा नहीं होता। इस प्रकार मनोकामना भी पूर्ण हो जाती है और धर्म भी हो जाता है।

इसके विपरीत जैनधर्म का महल अहिंसा की नींव पर खड़ा है। अहिंसा कहती है कि जिसको तुम कष्ट देना चाहते हो, वह तुम जैसा ही है। अतः किसी को कष्ट मत दो। जिसे तुम मारना चाहते हो वह तुम जैसा ही है, अतः किसी को मत मारो। जिसे तुम सताना चाहते हो वह तुम जैसा ही है, अतः किसी को मत सताओ। जिसे तुम तग करना चाहते हो वह तुम जैसा ही है, अतः किसी को तग मत करो। अहिंसा जैनधर्म का प्राण है। गृहस्थ तथा मुनियों के लिए जितने भी व्रत, नियम बनाए गए हैं उनका मूलाधार अहिंसा है। असत्य, चोरी,

अन्नह्यर्च्य और परिग्रह आदि इसीलिए पाप माने जाते हैं क्योंकि ये हिंसा को प्रोत्साहन देते हैं ।

आचाराग सूत्र मे भगवान महावीर कहते हैं कि जो अरिहन्त हो चुके हैं, जो विद्यमान है, जो भविष्य मे होंगे वे सब यही कहते हैं, और कहेंगे कि किसी प्राणी (द्वीन्द्रिय, त्रीन्द्रिय और चतुरिन्द्रिय जीव), भूत (वनस्पतिकायिक जीव), जीव (पञ्चेन्द्रिय जीव) या सत्त्व (वनस्पतिकायिक जीवों को छोड़ कर गेष सभी स्थावर जीव) को नहीं मारना चाहिए, न पकड़ना चाहिए और उन्हें नाहीं कष्ट पहुंचाना चाहिए । यह धर्म शुद्ध है, नित्य है, शाश्वत है । ससार को अच्छी तरह ज्ञानियो ने बताया है ।

जैन धर्म कहता है कि अहिंसा धर्म है, और हिंसा पाप । हिंसा किसी के नाम पर की जाए, वेदों के नाम पर की जाए ईश्वर या किसी अन्य देवी देवता के नाम पर की जाए, हिंसा हिंसा है । वह कभी अहिंसा का रूप नहीं ले सकती । आग अपने चूल्हे की हो या पड़ीसी के चूल्हे की, पर आग-आग है । वह सब को जलाती है । उस के सामने अपने और पराए का कोई पक्षपात नहीं रहता है । हिंसा भी एक प्रकार की आग है । वह भी जीवनगत दया को, अनुकम्पा और सहानुभूति के भावों को जला कर राख बना देती है । हिंसा की आग जन्म-जन्मान्तर तक हिमक को जलाती रहती है । ऐसी आग को अहिंसा का रूप कैसे दिया जा सकता है ?

यह सत्य है कि आगे चल कर वैदिक परम्परा मे भी माख्याचार्य कपिल और भागवत सम्प्रदाय मे वासुदेव श्री कृष्ण आदि ऐम युगपुरुष हो गए हैं, जिन्होंने हिमक यज्ञों का विरोध करके अहिंसा को प्रतिष्ठा बढ़ाने का प्रयत्न किया । किन्तु ये युगपुरुष वैदिक परम्परा की यज्ञगत हिंसा को सर्वथा समाप्त करने मे सफल नहीं हो सके । फिर भी आज

वैदिक परम्परा में जो अहिंसा की भावना पाई जाती है। इसका कारण, जैनधर्म का प्रभाव रहा है। एकवार “हिन्दू तत्त्वज्ञानों इतिहास” के लेखक श्री नर्मदागकर देवगकर मेहता ने “जनों और हिन्दुओं के बीच संस्कारों का पारस्परिक आदान-प्रदान” इस विषय पर बोलते हुए कहा था—

...चौबीस तीर्थकरों में से पार्श्वनाथ (तेइसवें) और महावीर (चौबीसवें) वास्तव में ऐतिहासिक महापुरुष हैं। वे वामुदेव कृष्ण के पीछे हुए हैं। इन दोनों महापुरुषों में से पार्श्वनाथ भगवान बुद्ध के पहले हुए हैं और महावीर बुद्ध समकालीन थे। इन दोनों महापुरुषों ने स्पष्ट रूप से कहा कि हिंसा और शुद्ध धर्म, इन दोनों का मेल संभव नहीं है। तथा धर्म के वहाने से पशुवध करना पुण्य नहीं, किन्तु पाप है। इस निश्चय को उन्होंने अपने शुद्ध चरित्र के द्वारा और सच के प्रभाव से प्रजा में फैलाया। और उसका हिन्दुओं पर ऐसा गहरा प्रभाव पड़ा कि यज्ञ में हिंसा करना धर्म है, ऐसा कहने के लिए कोई हिन्दू तैयार नहीं है। आज विद्वान और धर्म चिन्तक शास्त्री गण उस हिंसा का प्रतिपादन मात्र कर सकते हैं, किन्तु यदि कोई ठेठ वैदिक धर्म के अनुसार श्रौतकर्म करने वाला सोमयागं करने को तैयार हो तो हिन्दू उसको तिरस्कारपूर्वक निकाल दे और स्लाटर हाऊस (वधगृह) में पशुवध करने वाले कसाई की तरह उसकी दुर्गति करें।” §

मेहता जी के इस भाषणाश से यह स्पष्ट हो जाता है कि जैनधर्म की अहिंसा का वैदिक परम्परा पर काफी प्रभाव पड़ा है और इसीलिए इस परम्परा के लोग हिंसा में अरुचि रखने लग गए हैं। तथा

† एक त्रैवार्षिक यज्ञ जिममें सोमपान होता है— वृहद् हिंदी कोष।

§ पण्डित कैलाश चन्द्र जी शास्त्री कृत, “जैनधर्म” पृष्ठ ३४७।

अहिंसा को आदर एवं सम्मान की दृष्टि से देखते हैं। “मा हिंस्यात् सर्वाणि भूतानि” आदि जितने भी वाक्य वैदिक परम्परा में पाए जाते हैं, इनके मूल में अहिंसा-प्रधान जैन धर्म का प्रभाव ही काम कर रहा है।

स्वावलम्बन

वैदिक परम्परा परावलम्बन पर आश्रित है, वह परमुखापेक्षी है, इसमें दुःखों से मुक्ति प्राप्त करने के लिए तथा सुखों की उपलब्धि के लिए ईश्वर या देवी-देवताओं की शरण में जाना पड़ता है। इसके विपरीत जैनधर्म का आधार स्वावलम्बन है। इसमें व्यक्ति को अपना उद्धार करने के लिए परमुखापेक्षी नहीं बनना पड़ता, ईश्वर या किसी अन्य देवी-देवता के द्वार नहीं खटखटाने पड़ते। इसके विश्वासानुसार जीव स्वयं ही विकास करता है, अपने भाग्य का स्वयं निर्माता है, अपने भले बुरे के लिए स्वयं उत्तरदायी है। जैनधर्म कहता है—

हे मानव ! तू स्वयं अपना मित्र है, अपने को छोड़ कर अन्य मित्र कहा ढूँढ रहा है ? § सत्य अहिंसा के महापथ पर चलने से तथा राग-द्वेष की वृत्तियों का परित्याग कर देने से आध्यात्मिकता की उच्चता को प्राप्त यह जीवन आत्मा को मित्र की तरह काम देता है और यही जीवन जब वासनाओं की अन्ध गलियों में चक्र लगाने लग जाता है, हिंसा और असत्य के कुपथ पर चल देता है तो आत्मा को अमित्र अर्थात् शत्रु का काम देता है। शत्रुता और मित्रता का उत्पादक आत्मा स्वयं है। बाहिर का न कोई शत्रु है, और न कोई मित्र है।

वैदिक धर्म में मनुष्य देवी-देवताओं का दास है, गुलाम है, उनके

§ पुरिसा । तुममेव ह्युष मित्र, किं वहिया मित्तमिच्छसि ।

क्रोध से वह काप उठता है, और उन की कृपा होने पर वह हर्ष विभोर हो जाता है, किन्तु जैनधर्म का विश्वास है कि मनुष्य को यदि भय है तो अपने ही दुष्कर्मों से है। जीवन में खेल रहे काम, क्रोध, मोह, लोभ आदि विकार ही मनुष्य को दुःखी और पीडित करते हैं। यदि मनुष्य इन विकारों से पिंड छोड़ा लेता है, अपने को सर्वथा निर्विकार बना लेता है तो उसे ईश्वर या अन्य किसी देवी-देवता से भयभीत होने की कोई आवश्यकता नहीं है। जैन धर्म का विश्वास है कि आत्मा में अनन्त दर्शन है, अनन्त ज्ञान है, अनन्त मुख है और अनन्त बल है। दुर्बलता की भावना को छोड़ कर यदि वह अपनी शक्तियों को प्रकट करले, आत्म शक्तियों पर आ रहे कर्म रूपी बादलों को फाड़ डाले तो इस आत्मा से बढकर कोई शक्तिशाली नहीं है। आत्मा अनन्त शक्ति का पुज है, शक्तियों का स्रोत है। अपने वास्तविक स्वभाव में लीन न होने के कारण तथा पापों में आसक्त रहने के कारण यह अपने आप को भूल चुका है। जिस दिन यह त्याग और तपस्या के द्वारा अपने को विशुद्ध और निर्विकार बना लेगा, उसी दिन अपने में ही इसे ईश्वरत्व, परमात्मत्व के दर्शन हो जाएंगे। यह आत्मा स्वयं परमात्मा बन जायगा।

साम्यवाद

वैदिक धर्म जन्मकृत वैपम्य को लेकर चलता है, वह जन्म से ही मनुष्य को ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य और शूद्र का रूप देता है। उसने ब्राह्मण को सर्वोपरि स्थान दिया है, और शूद्र को सब से हीन माना है। इसके यहां शूद्र को आध्यात्मिक उत्कर्ष का कोई अधिकार नहीं है। शूद्र धर्म-स्थान में नहीं जा सकता, उसे धर्म-शास्त्र सुनने या पढ़ने का कोई हक नहीं है। किन्तु जैन धर्म का ऐसा विश्वास नहीं है। यहाँ

मनुष्य ही नहीं, समस्त प्राणियों को समान अधिकार प्राप्त हैं। इस के यहा जन्म से न कोई ब्राह्मण है, न कोई शूद्र है। जिसके जैसे कर्म होते हैं, उस को उसी नाम से पुकारा जा सकता है और प्रत्येक वर्ण का व्यक्ति यथेच्छ धर्मशास्त्र पढ सकता है, धर्माराधन कर सकता है। हरिकेशी मुनि जन्म मे चाण्डाल कुल मे उत्पन्न होने पर भी साधु धर्म की परिपालना से सभी के पूज्य बन गए। यहा तक, कि देवता भी उनके सेवक बन गए थे। ब्राह्मणत्व को भी उनके चरणों मे नतमस्तक होना पडा था। ' † सक्ख खु दीसइ तवोविसंसो, न दीसइ जाइविसेस कोई ' इस स्वर ने आकाश को गुंजा दिया था।

जैनधर्म का कहना है कि विश्व के जितने भी मनुष्य हैं, वे सब मूलत एक हैं। कोई भी जाति, कोई भी वर्ण मनुष्य जाति की मौलिक एकता को भग नहीं कर सकता। ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य और शूद्र इन वर्णों की रचना तो समाज की विभिन्न प्रकार की आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए की गई थी। एक वर्ग का काम था, कि वह अध्यापन का काम करे, जनता को रास्ता दिखलाने का प्रयत्न करे, और जब-जब समाज मे गलतियां होवे तो उन्हें ठीक ढंग से दुरुस्त करे। ऐसा वर्ग ब्राह्मण वर्ण के नाम से समाज के सामने आया। सबलो द्वारा निर्बल पीडित न किए जाए, दुर्बलो को रहने का उतना ही अधिकार है, जितना कि बलवानो को। अत उनकी समुचित रक्षा की जाए, इस प्रयोजन से क्षत्रिय वर्ण की स्थापना हुई। कोई वस्तु कही बहुतायत से पैदा होती है और कही कम होती है, या होती ही नहीं है। जहा बहुतायत से होती है, वहा वह उपयोग करने के वाद भी पडी सडती है, और जहा नहीं होती वहा के लोग उसके बिना असुविधा अनुभव करते हैं, और कष्ट भोगते हैं, इस परिस्थिति को बदलना

† साक्षात् खलु दृश्यते तपोविशेषः, न दृश्यते जातिविशेषः कोऽपि । १२/३७

और यथावश्यक वस्तुएँ सर्वत्र मुलभ कर देना वैश्य वर्ण का कर्तव्य था। इस कर्तव्य का प्रामाणिकता के साथ पालन करते हुए अपने और अपने परिवार के निर्वहण के लिए वह उचित पारिश्रमिक लिया करता था, वैश्य वर्ण की स्थापना में यही मूल भावना थी।

चौथा शूद्र वर्ण था। इसका कार्य बड़ा ही महत्त्वपूर्ण था। यह समाज की सेवा किया करता था। उसकी सेवा की बढीलत समाज स्वस्थ रहता था और प्रजा का जीवन सुख-सुविधा के साथ व्यतीत होता था। शूद्र वर्ण की स्थापना में किसी प्रकार की हीनता की भावना नहीं थी।

जैनधर्म के विश्वासानुसार उक्त घन्धो के कारण मानवजाति के चार विभाग किए गए थे। या यूँ कहे कि मनुष्य जाति की मुख-सुविधा के लिए घन्धो को चार भागों में बाँट दिया था। और योग्यता को आधार बना कर उन के कर्ता व्यक्तियों के चार भाग कर दिए थे। अलग-अलग घन्धे करते हुए भी सब में प्रेम था, कोई भेद-भाव नहीं था। मगर समय ने करवट ली। जब द्वेष और अहंकार की भावनाएँ तीव्र हुईं तो घन्धो के आधार पर बने हुए विभिन्न वर्गों में ऊच-नीच की भावना अकुरित होने लगी। उसके जहरीले फल सर्वत्र फैले और उन्होंने मानव जाति को महत्ता और पवित्रता को नष्ट कर दिया। मनुष्य समझने लगा कि अमुक घन्धा करने वाला व्यक्ति उच्च है, और अमुक घन्धा करने वाला व्यक्ति नीच है। धीरे-धीरे घन्धो की बात भी उड़ गई और जन्म से ही उच्चता तथा नीचता, पवित्रता तथा अपवित्रता समझी जाने लगी। परिणाम यह हुआ कि जन्मना जातिवाद को लेकर मनुष्य-मनुष्य के बीच भेद करने वाली फौलादी दीवारे खड़ी हो गई और अखण्ड मानव जाति खण्ड-खण्ड कर दी गई।

जन्मना जातिवाद की परम्परा का प्रतिनिधित्व करने वाला

वैदिक धर्म है, और कर्मणा जातिवाद की परम्परा का प्रतिनिधित्व जैनधर्म करता है। जैन धर्म जन्मना जातिवाद का सर्वथा विरोधी है। जैनधर्म कहता है कि मनुष्य जब जन्म लेकर आता है तो वह क्या लेकर आता है? वह हड्डियों का और मांस का ढेर ही तो लेकर आता है। क्या किसी की हड्डियों पर ब्राह्मणत्व की, किसी के मांस पर क्षत्रियत्व को या किसी के चेहरे पर वैश्यत्व की मोहर लगी हुई होती है? या ब्राह्मण किसी और रूप में, और क्षत्रिय, वैश्य या शूद्र किसी और रूप में आता है? आखिर शरीर तो शरीर ही है। वह पुद्गलो का पिण्ड स्वरूप है। उसमें जाति-पाति का कोई नैसर्गिक भेद नहीं है। वह अपने आप में पवित्र या अपवित्र नहीं है। पवित्रता या अपवित्रता का आधार आचरणगत शुद्धता और अशुद्धता है। आचरण ज्यो-ज्यो पवित्र होता चला जाता है, त्यो-त्यो शुद्धि बढ़ती चली जाती है, और ज्यो-ज्यो वह अपवित्र होता चला जाता है, त्यो-त्यो अशुद्धि बढ़ती चली जाती है। किसी वर्ण विशेष में जन्म लेने मात्र में न कोई पवित्र हो सकता है और न कोई अपवित्र या अशुद्ध हो सकता है। शुद्धता या अशुद्धता का जन्म के साथ कोई सम्बन्ध नहीं है। यही जैन धर्म का साम्यवाद है।

वेदों की अपौरुषेयता

वैदिक धर्म वेदों में प्रतिपाद्य विषय को ईश्वरीय ज्ञान कहता है, और उसे अपौरुषेय-पुरुषकृत नहीं मानता है। उसका विश्वास है कि वेदों का एक-एक शब्द ईश्वर का अपना कहा हुआ है और वह ऋषियों के माध्यम से वेदों के रूप में हमारे सामने अवस्थित है। यही उसकी अपौरुषेयता है, किन्तु जैनधर्म वेदों को अपौरुषेय नहीं मानता है। उसका विश्वास है कि वेद पुरुषकृत हैं। इनकी रचना मनुष्य ने की

है, इनका निर्माता ईश्वर नहीं है ।

वेदों को यदि ईश्वर की रचना माना जाए, तो वह रचना तीन प्रकार से हो सकती है— एक तो ऐसे कि ईश्वर ने स्वयं पहले उनको लिख लिया हो, और फिर उसकी नकल करके अन्य ऋषियों ने उसकी कापी कर ली हो । दूसरे इस तरह कि ईश्वर बोलता गया हो और किसी पढ़े-लिखे मनुष्य ने उसे लिख लिया हो, जैसे प्रज्ञाचक्षु विद्वान स्वयं बोलता जाता है और लिखने वाला उसे लिखता चला जाता है । ऐसे ही ईश्वर ने वेदों को बोल दिया हो और किसी दूसरे ने उन्हें लिख लिया हो । तथा तीसरा प्रकार यह भी है कि ईश्वर ने किसी के कान में वेदों को सुना दिया हो और उसने अन्य लोगों के हित के लिए स्वयं पुस्तक रूप में लिखकर तैयार कर दिया हो । इन तीनों मार्गों के सिवाय और कोई अन्य मार्ग दिखाई नहीं देता, जिसके सहारे ईश्वर ने वेदों का निर्माण किया हो ।

उक्त तीनों प्रकारों में से पहले मार्ग से वेदों का बनना सर्वथा असंभव है, क्योंकि जिस ईश्वर को वैदिक दर्शन सर्वव्यापक और निराकार मानता है । लिखने के वास्ते उसके पास हाथ कहा है ? जब उसका कोई आकार ही नहीं है, गरीर ही नहीं है, तो उसमें हाथ, पाव आदि शारीरिक अवयवों की अवस्थिति कैसे संभव हो सकती है ? और हाथों के बिना लेखनादि कार्य कैसे हो सकता है ? वैदिक दर्शन स्वयं भी वेद-निर्माण में इस पद्धति को स्वीकार नहीं करता है । अतः वेद रचना में पहला प्रकार किसी भी तरह सगत नहीं ठहरता है । दूसरा प्रकार भी वेदों की रचना में प्रामाणिक प्रमाणित नहीं होता, क्योंकि ईश्वर जब निराकार है, और निराकार होने से उसके मुख, जिह्वा है ही नहीं, तब वह स्वयं बोल कर वेदों को लिखा भी कैसे सकता है ? अतः दूसरा प्रकार भी वेदों के निर्माण में सत्य नहीं ठहरता है । रही

तीसरे प्रकार की बात, उसकी भी परीक्षा कर लीजिए । प्रथम तो जब ईश्वर निराकार है, तब मुखादि के अभाव में उस में उपदेश देने की क्रिया का होना असंभव है, दूसरे यदि कुछ देर के लिए ऐसी क्रिया मान भी ली जाए तो वह क्रिया भी सर्वव्यापक ईश्वर में सर्वव्यापिनी ही होगी । फिर ऐसी अवस्था में ईश्वर का उपदेश सब जीवों के हृदयों में जाना चाहिए । जिससे सभी जीव वेदों की रचना कर सकें । ऐसा न होकर केवल अग्नि, वायु, आदित्य और अगिरा इन चार ऋषियों के हृदयों में ही और वह भी केवल क्रमशः चारों में ही एक-एक वेद का प्रकाश क्योंकर हुआ ? क्योंकि सर्वव्यापक ईश्वर की क्रिया सर्वव्यापिनी होती है, वह एक-देशीय नहीं हुआ करती ।

वैदिक धर्म की मान्यता के अनुसार ईश्वर ने वेदों का ज्ञान चार ऋषियों को दिया, फिर उन ऋषियों ने वैसा उपदेश अन्य को दिया । उसने फिर वैसे उपदेश से दूसरों को पढाया, इस प्रकार परम्परा चलते-चलते जब स्मरण-शक्ति क्षीण होने लगी, तो उन्होंने उन उपदेशों को अक्षर रूप में लिख डाला, जो कि आज चारों वेदों के रूप में हमारे सामने अवस्थित है । यहाँ एक प्रश्न होता है कि उन ऋषियों ने ईश्वर के उपदेशानुसार ही ठीक ज्यों के त्यों वेद अक्षर-रूप में लिख डाले थे, इसमें क्या प्रमाण है ? वे ऋषि भी तो आखिर असर्वज्ञ और ससारी मनुष्य ही थे । ईश्वर की अपेक्षा अल्पज्ञानी थे । उन की आत्मा में राग-द्वेष भी निवास करता था, वे वीतराग नहीं थे । फिर उन्होंने अपने ज्ञान को कमी से या कदाचित् बुद्धिप्रखरता से या राग और द्वेष के कारण उस ईश्वर के उपदेश को अक्षर रूप में कम, अधिक या कुछ का कुछ लिख डाला हो, यह सब संभव है । ऐसी दशा में वेदों की प्रामाणिकता और अपौरुषेयता कैसे सुरक्षित रह सकती है ?

ऐसी अनेको युक्तिएँ और भी उपस्थित की जा सकती हैं, जिनसे वेदों की अपौरुषेयता किसी भी प्रकार प्रमाणित नहीं हो सकती, परन्तु विस्तारभय से यही इस विषय को समाप्त करते हुए अन्त में इतना निवेदन करेंगे कि जैनधर्म केवल वेदों को ही नहीं, प्रत्युत प्रत्येक शास्त्र को पौरुषेय मानता है। उसका विश्वास है कि शास्त्रों का निर्माण मनुष्य करता है, भगवान या ईश्वर ने उसकी रचना नहीं की है। इसके अलावा, यह भी समझ लेना आवश्यक है कि जैनधर्म वेदों को जहाँ पुरुषकृत मानता है, वहाँ वह उसको सर्वेसर्वा प्रामाणिक भी स्वीकार नहीं करता। जैनधर्म उसी शास्त्र को प्रामाणिक और अध्यात्म शास्त्र स्वीकार करता है, जो अहिंसा, सयम और तप का विवेचन करता हो, और मानव जगत को इस त्रिवेणी में गोते लगाने की प्रेरणा प्रदान करता हो। जिस शास्त्र में ये बातें नहीं होती, बल्कि जो शास्त्र हिंसा का विधान करता है, जैनधर्म उस शास्त्र को अध्यात्म शास्त्र ही मानने को तैयार नहीं है। वेदों में हिंसामय यज्ञों का विधान है, ऐसे अनेको मन्त्र वेदों में पाए जाते हैं जो स्पष्ट रूप से मांसहार तथा पशु-बलि की प्रेरणा देते हैं। यजुर्वेद अध्याय १९, मन्त्र २०, तथा यजुर्वेद अध्याय १३, मन्त्र ९, आदि ऐसे अनेको स्थल हैं जो हिंसा का स्पष्ट-रूप से पोषण करते हैं। इसीलिए जैन धर्म वेदों पर विश्वास नहीं रखता, और उन्हें प्रामाणिक रूप से स्वीकार नहीं करता।

वेदों में ऐसे-ऐसे अश्लील मन्त्र भी आते हैं, जिन्हें मुन कर लज्जा आती है। उदाहरणार्थ-यजुर्वेद अध्याय ६, मन्त्र १४, तथा यजुर्वेद अध्याय २३ के १९वें मन्त्र से लेकर ३१वें मन्त्र तक अश्लीलता का वर्णन देखा जा सकता है। जो वेद धर्म के नाम पर की जाती पशु-हिंसा, तथा ईश्वरकर्तृत्व आदि की असंगत और तर्कविरुद्ध बातों, तथा

अश्लील कथनों से भरे पड़े हैं जैन धर्म उनको प्रामाणिक कैसे मान सकता है। §

वैसे जैनो को वेदों से कोई शत्रुता नहीं है। जैनो को तो, वेदों में यज्ञ के नाम पर जो पर्शुहिंसा का विधान किया गया है, वीतराग ईश्वर में जो जगतकर्तृत्व आदि का असंगत विश्वास है, तथा अश्लील कथन हैं, उनका विरोध है। और यह विरोध किसी द्वेष को लेकर नहीं है, किन्तु वस्तुस्थिति के आधार पर है। वेदों को अपौरुपेय मानना, हिंसा को धर्म कहना, जड को भगवान समझना अर्थात् मूर्तिपूजा करना, ईश्वर को जगत का निर्माता, भाग्य का विधाता, कर्मफल प्रदाता, अवतार लेकर आता, इस प्रकार स्वीकार करना आदि बातें किसी भी तरह युक्तियुक्त प्रमाणित नहीं होती हैं। इसलिए जैनधर्म वेदों को अपना धर्म-ग्रन्थ मानने से इन्कार करता है।

ईश्वर का अकर्तृत्व

वैदिकधर्म जगत का नियामक और रचयिता ईश्वर को मानता है। उसका विश्वास है कि ईश्वर ही ससार का सर्वोसर्वा है, उसक सकेत के बिना वृक्ष का पत्र भी कम्पित नहीं हो सकता। ससार में जो कुछ भी होता है, मनुष्य, पशु, पक्षी आदि प्राणियों को जो भी चेष्टाएँ दृष्टिगोचर होती हैं, उन सब का मूल प्रेरक ईश्वर है। ईश्वर की इच्छा के बिना कुछ भी नहीं हो सकता। किन्तु जैन धर्म का ऐसा

§ यदि कोई महानुभाव विशेष रूप से वेदगत उक्त अश्लील बातों को जानना चाहें उसे पण्डित श्री अजित कुमार जैन शास्त्री द्वारा लिखे "सत्यार्थ दर्पण" के "वेदों को ईश्वरीय ग्रन्थ समझना भूल है" इस लेख को पढ़ना चाहिए। इस पुस्तक की प्राप्ति— मंत्री, साहित्यविभाग, भारतवर्षीय दिगम्बर जैन संघ, चौरासी, मथुरा से हो सकती है।

विश्वास नहीं है। जैनधर्म जगत को अनादि अनन्त मानता है। उस का कहना है कि इस जगत को ईश्वर या किसी अन्य देवी-देवता ने नहीं बनाया है। यह जगत पहले था, अब है, और भविष्य में यह रहेगा। त्रिकालवर्ती इस जगत का न किसी ने निर्माण किया है और न कोई इस का विनाश कर सकता है।

जैनधर्म का विश्वास है कि जो परमात्मा सासारिक प्रपंचो से मुक्त हो चुका है, वह पुनः उन की खट-पट में नहीं पड़ता है? यदि यह मान लिया जाए कि परम दयालु परमात्मा ससार का सर्वोसर्वा है तो जीवों को दुःखी क्यों रखता है? क्यों नहीं सब जीवों को एकान्त सुखी बना डालता? किसी पिता का पुत्र नदी में डूबता रहे और वह समर्थ होता हुआ भी यदि किनारे पर खड़ा देखता या ताकता रहे तो उसे पिता कहना चाहिए? वह पिता है या पुत्रघातक? ऐसे निन्द्य व्यक्ति को जैसे पिता नहीं कहा जा सकता, ऐसे ही उसे परमात्मा नहीं कहा जा सकता जो संसार का सर्वोसर्वा होकर भी दुःखियों पर दया नहीं करता। फिर भी यदि उस ईश्वर को करुणा का सागर कहा जाए तो यह ईश्वर के ईश्वरत्व का उपहास नहीं तो और क्या है?

जैनदृष्टि से ईश्वर जगत का निर्माता नहीं है, भाग्यविधाता नहीं है, कर्मफल-प्रदाता नहीं है तथा अवतार लेकर ससार में आता नहीं है। जैन दृष्टि से ईश्वर के सम्बन्ध में प्रस्तुत पुस्तक के “ईश्वर मीमासा” नामक छठे अध्याय में विशेष ऊहापोह किया जा चुका है। जिज्ञासुओं को वह स्थल देख लेना चाहिए।

जगत की महाप्रलय नहीं होती

वैदिक धर्म का विश्वास है कि ससार में जब प्रलय होती है, तब पर्वत, नदी, सूर्य, चन्द्र, पृथ्वी, मनुष्य, पशु, पक्षी आदि सभी जीव

तथा उनके शरीर आदि सभी पदार्थ नष्ट हो जाते हैं, एक भी पदार्थ ग्रेप नहीं रहने पाता, समस्त जड़ पदार्थ परमाणु रूप हो जाते हैं। चर, अचर जगत का सर्वथा विनाश ही वैदिक धर्म में प्रलय कहा जाता है, और यह प्रलय चार अरब बत्तीस करोड़ वर्ष तक रहती है। किन्तु जैनधर्म इस प्रलय में विश्वास नहीं रखता। उसका कहना है कि मनुष्य, पशु आदि का बीज नाश न कभी हुआ है, और न कभी होगा।

वैदिक धर्म सम्मत प्रलय के सम्बन्ध में अनेको प्रश्न उपस्थित होते हैं। इस प्रलय का कारण क्या है? इसे कौन लाता है? यदि इस का कारण ईश्वर को माना जाए तो यह सत्य सिद्ध नहीं होने पाता। क्योंकि निराकार ईश्वर साकार वस्तुओं को कैसे बिगाड़ सकता है? शुद्ध, निर्विकार ईश्वर को ऐसा करने की आवश्यकता भी क्या है? क्या जगत की अवस्थिति से उसका कुछ नुकसान होता है? या ऐसा कौनसा दबाव या बोझ उसके ऊपर पड़ा हुआ था, जिसके कारण उसे विवश हो कर विश्व का सर्वनाश करना पड़ता है? कुछ समझ में नहीं आता। जब “विपवृक्षोऽपि सम्बद्धं स्वयं छेत्तुमसाम्प्रतम्” § ऐसा सिद्धांत है तो ईश्वर ससार के सहार जैसा दुष्ट कर्म कैसे कर सकता है? एक ओर ईश्वर को निर्विकार तथा पवित्र कहना और दूसरी ओर उस पर ससार के सहार का निर्मूल कलक लगाना, यह कहा की शिष्टता है? और कितनी विचित्र ईश्वर की उपासना है?

कुछ समय के लिए यदि यह मान लिया जाए कि ससार के सभी पदार्थों का सर्वथा नाश हो जाता है, तो प्रश्न उपस्थित होता है कि

§ यदि विष का वृक्ष भी लगा दिया जाए, उसका सम्बन्धन कर दिया जाए तो उसका सहार नहीं करना चाहिए। अर्थात्— सरक्षित तथा पालित जीवन का नाश नहीं करना चाहिए।

पुन जगत की उत्पत्ति कैसे होगी ? प्रकृति का सिद्धांत है कि प्रत्येक पदार्थ अपने उपादान कारणों से ही उत्पन्न होता है, अन्य प्रकार से नहीं। जब उपादान कारण ही नष्ट हो गया तो तज्जन्य कार्य की उत्पत्ति कैसे हो सकती है ? आप प्रतिदिन देखते हैं कि आम के बीज से ही आम का वृक्ष उत्पन्न होता है। जिस बीज से नीम का वृक्ष पैदा होता है उससे आम का पेड़ पैदा नहीं हो सकता इसी तरह सिंह जाति के जीव सिंह के वीर्य से ही उत्पन्न होते हैं, मनुष्य को पैदायश के लिए मनुष्य का ही वीर्य होना निहायत जरूरी है। इस प्रकार सभी गर्भज, अण्डज और वृक्ष आदि जीवों के शरीरों के उपादान कारण निश्चित हैं, अतः वे अपने उपादान कारण से तो उत्पन्न हो सकते हैं, परन्तु हजारों यत्न करने पर भी उपादान कारण में भिन्न दूसरे पदार्थ से उनका शरीर नहीं बन सकता। ऐसी दशा में प्रलयकाल में मनुष्य, पशु आदि सबके समाप्त हो जाने पर मनुष्य, पशु, पक्षी आदि प्राणियों की उत्पत्ति नहीं हो सकेगी। जगत की सर्वथा प्रलय मान लेने पर ऐसी अनेकों आपत्तियाँ और आश्चर्याएँ उपस्थित होती हैं, जिनका कोई सन्तोषजनक समाधान नहीं मिलता।

इसके अलावा, प्रलय का समय सृष्टिकाल के बराबर चार अरब ३२ करोड़ वर्ष का बताया जाता है। यह किस हिसाब से और किस नियम के अनुसार बतलाया गया है? यह विचारणीय है। क्या ईश्वर ने सदा के लिए प्रलय और जगत का समय निश्चित कर रखा है ? या किसी ने ईश्वर पर ऐसा प्रतिबन्ध लगा रखा है कि इसी तरह कार्य करते रहो? यदि ईश्वर पर किसी ने प्रतिबन्ध लगा रखा है तो प्रतिबन्धक ईश्वर से भी बड़ा होना चाहिए ? आदि ऐसे अन्य अनेकों प्रश्न पैदा हो जाते हैं, जिनका कोई युक्तिसंगत उत्तर प्राप्त नहीं होता।

प्रलय होना, यद्यपि जैनधर्म में भी माना गया है किन्तु यहा सकारण और खण्डरूप प्रलय को स्वीकार किया गया है। जैनधर्म ने प्रलय करने का दोष ईश्वर को नहीं सौंपा है, किन्तु वह कालस्वभाव से इस की सत्ता का मानता है। जैनधर्म खण्डप्रलय के कारण अतिशय भयकर महातूफान (आधी) अतिजलवृष्टि और अग्निवृष्टि आदि बतलाता है। तथा इन कारणों से भी आकाश, पृथ्वी, सूर्य, चन्द्र आदि का प्रलय नहीं मानता है। इस प्रलय में मकान, वृक्ष, तथा बहुत से जीवों के शरीर का नाश होता है, किन्तु गर्भज, अण्डज आदि प्राणियों के युगल (दम्पती) अव्यय जीवित रहते हैं। यह प्रलय भी सर्वत्र नहीं होती किन्तु कुछ एक क्षेत्रों में। जैसे गतवर्षों में भूकम्प, जलवृष्टि, अग्नि-काण्ड और तूफान आदि से जापान में और ईस्वी सन् १९४७ में भारत-वर्ष के कई स्थानों की प्रलय हुई है। ऐसे ही यह प्रलय होती है। अन्तर केवल इतना है कि यह प्रलय बहुत छोटी और वह बहुत बड़ी होती है। भाव यह है कि वैदिकधर्म महाप्रलय या सर्वप्रलय मानता है, और जैनधर्म खण्डप्रलय। सर्वप्रलय में आकाश को छोड़ कर सब पदार्थों की प्रलय हो जाती है, जबकि खण्डप्रलय में पदार्थों का नाश तो होता है किन्तु सर्वनाश या बीजनाश नहीं होने पाता है। इसमें गर्भज और अण्डज जीवों के स्त्री पुरुष जीवित रहते हैं।

जैनदर्शन ने काल के अवसर्पिणी और उत्सर्पिणी ये दो विभाग किए हैं। अवसर्पिणी काल में पुद्गलों के वर्ण, गन्ध, रस और स्पर्श हीन होते चले जाते हैं। शुभ भाव घटते हैं और अशुभ भाव बढ़ने हैं। इसके छ विभाग हैं— १-मुषमसुषमा, २-सुषमा, ३-सुषमदुषमा, ४-दुषम-सुषमा, ५-दुषमा, ६-दुषमदुषमा। प्रत्येक विभागों को जन-दर्शन में 'आरा' शब्द से व्यक्त किया गया है। पहला आरा सब प्रकार

के मुखो मे परिपूर्ण होता है। दूसरे आरे मे सुखोत्पादक सामग्री मे कुछ हीनता आ जाती है। तीसरे आरे मे सुख के साथ दुःख भी होता है। चौथे मे दुःख विशेष और सुख कम होता है। पांचवा आरा दुःखप्रधान है, तथा छठा सर्वथा दुःखो से परिपूर्ण होता है। इसी भाति उत्सर्पिणी काल के भी छः आरे होते हैं— १-दुपमदुपमा, २-दुपमा, ३-दुपम-सुपमा, ४-सुपमदुपमा, ५-सुषमा, और ६-सुपमसुषमा। अवसर्पिणी काल के जो छः आरे हैं वे ही आरे इस काल मे उलटे रूप से होते हैं। इनका स्वरूप भी ठीक वसा ही है, किन्तु विमरीत क्रम मे। जैसे अवसर्पिणी काल का छठा आरा दुपमदुपमा है, किन्तु उत्सर्पिणी काल का यह पहला आरा होगा। इसी भाति अगले आरो के सबध मे भी जान लेना चाहिए। अन्तर केवल इतना है कि अवसर्पिणी काल मे वर्ण, रस, गन्ध आदि की पर्यायोः मे तथा मनुष्य आदि की अवगाहना, स्थिति, सहनन और सस्थान आदि में उत्तरोत्तर हीनता होती चली जाती है, जबकि उत्सर्पिणी मे क्रमशः वृद्धि।

अवसर्पिणीकाल का जब छठा आरा आरम्भ होता है, तब जीवो के पापाधिक्य से शरीरो मे भयकर व्याधिया पैदा हो जाती हैं, मेघ, आग और विष आदि की वर्षाए करते हैं, सूर्य अधिक तपता है, चन्द्र अति शीत बन जाता है; परिणामस्वरूप वनस्पतियां और त्रस प्राणी नष्ट होने आरम्भ हा जाते हैं, पहाड और नगर पृथ्वी से मिल जाते हैं, केवल एक वंताद्वयपर्वत स्थिर रहता है, गंगा और सिन्धु ये दो नदिया कायम रहती हैं, इनमे मच्छ, कच्छप आदि जीव रहते हैं। इस आरे के मनुष्य अधिक से अधिक एक हाथ के होते है और इनकी उत्कृष्ट आयु बीस वर्ष की होता है। ये वंताद्वय पर्वत की ७२ विलो मे रहते हैं। ये मासाहार होते हैं। धर्म कर्म का इन को कोई बोध नहीं होता। इसी-

लिए ये प्रागः नरक और तिर्यच गति के गामी जीव होते हैं। उत्सर्पिणी काल के आरम्भ होने पर इनके विकास का उदय होता है। उससे पहले तो ये बहुत बुरी अवस्था में रहते हैं।

जैन धर्म छठे आरे की इस दशा को ही खण्ड-प्रलय के नाम से पुकारता है। इसमें मनुष्य, पशु आदि प्राणियों का वीजनाश स्वीकार नहीं करता जबकि वैदिक धर्म के महाप्रलय में सर्वनाश का ही रूपान्तर है। यही इन दोनों में पारस्परिक अन्तर है।

श्राद्ध की अर्थार्थता

श्राद्ध वैदिक धर्म का अपना पारिभाषिक शब्द है। इसका अर्थ है—वर्ष के अनन्तर पितरो को प्रान्न करने के लिए उनकी मरणतिथि के दिन श्रद्धापूर्वक ब्राह्मणों का अन्न, वस्त्र आदि का दान करना, ब्राह्मणों को खेर आदि पदार्थों का भोजन खिलाना, इस विचार से खिलाना कि इनके द्वारा यह भोजन हमारे पितरों के पास पहुंच जायगा। इससे उनकी तृप्ति तथा प्रसन्नता होगी। वैदिक धर्म का विश्वास है कि पितरों की मरणतिथि को श्राद्ध करने से, ब्राह्मणों को भोजन खिलाने से पितर (स्वर्गीय आत्माएँ) प्रसन्न होती हैं, तृप्त हो जाती हैं। किन्तु जैनधर्म का ऐसा विश्वास नहीं है। यह कहता है कि जो पितर (मृत पूर्वज) लोकान्तर को प्राप्त हो चुके हैं, वे अपने शुभागुण कर्मों के अनुसार देव, नरक आदि गतियों में उत्पन्न हो चुके हैं, वहां के सुख-दुःख भोग रहे हैं, उन्हें फिर पूर्व जन्म के पुत्रादि द्वारा दिए पिण्डों की इच्छा कैसे उत्पन्न हो सकती है? हम सबस्वयं भी, तो कहीं कहीं से आए हैं, हमारे भी पुत्र आदि होंगे ही, हम भी तो किन्हीं के पितर हैं ही, जब हम कभी उनसे अन्नादि की इच्छा नहीं करने हैं, तो हमारे पितर हम से अन्नादि की इच्छा क्योंकर कर सकते हैं? यदि

हमारे मन में पूर्वजन्म के पुत्रादि से घनादि प्राप्ति की इच्छा हो भी तो जैसे हमारी यह इच्छा पूर्ण नहीं हो पानी तो हमारे पितरों की इच्छा कैसे पूर्ण हो सकती है?

श्राद्ध से मृतक व्यक्तियों की इच्छा पूर्ण होती है, या तृप्ति होती है, यह बात सर्वथा असंगत प्रतीत होती है। यदि गंभीरता से इस पर विचार किया जाए तो इस में कुछ भी तथ्य मालूम नहीं पड़ता। यदि श्राद्ध को मान लिया जाए तो तैलाभाव से बुझा हुआ दीपक ब्राह्मण आदि को तैल देने से प्रज्वलित हो जाना चाहिए। परन्तु ऐसा होता नहीं है। § बुझे हुए दीपक को जलाने के लिए ब्राह्मण को कितना भी तैल क्यों न दे दिया जाए पर उस से दुकान पर पड़ा दीपक कभी जल नहीं सकता। जब इसी सप्ताह में ब्राह्मण को दिया गया दान अपने इष्ट स्थान पर नहीं पहुँच पाता तो भला वह परलोक में पितरों को कैसे पहुँच सकता है?

कल्पना करो, एक व्यक्ति मरुभूमि में गया हुआ है। सब जानते हैं कि मरुभूमि में पानी की बड़ी कमी होती है। इसलिए घर वाले ने सोचा कि उसको पानी पहुँचाना चाहिए। पहुँचाया कैसे जाए? जब यह प्रश्न सामने आया तो भट्ट एक ब्राह्मण को बुलाया गया। जो ब्राह्मण पितरों को परलोक में भोजन पहुँचा सकता है, वह मरुभूमि में पानी क्यों नहीं पहुँचाएगा? ऐसा सोच कर यदि कोई ब्राह्मण देवता को निमंत्रण दे और उसे पानी पिला दे तो क्या पानी मरुभूमि में स्थित मनुष्य को मिल जायगा? उत्तर स्पष्ट है, कभी नहीं। ब्राह्मण द्वारा पीया गया पानी जब सौ या दो सौ मील पर भी नहीं पहुँच सकता,

§ मृतानामपि जन्तूना, श्राद्ध चेतृप्तिकारणम् ।
तन्निर्वाणदीपमय, म्नेह संवर्षयच्छिखाम् ॥

तब परलोक में उसके द्वारा खाया गया भोजन पितरो के पास कैसे जा सकता है ?

जैनदर्शन का विश्वास है कि जब मनुष्य मरता है, तो उसके अनन्तर बहुत शीघ्र ही वह कहीं न कहीं जन्म धारण कर लेता है, उसे नवीन शरीर प्राप्त हो जाता है, और उस शरीर में रह कर वह अपने पूर्वकृत कर्मों के अनुसार सुख-दुःख का उपभोग करता है। पुत्र, पुत्री, वहिन, भाई आदि द्वारा किया गया कोई भी शुभ या अशुभ कार्य उस के सुख-दुःख में ज़रा भी फेरफार नहीं कर सकता। इसलिए श्राद्ध की कल्पना के पीछे कोई सत्य नहीं है, केवल ब्राह्मणों का अपना स्वार्थ निवास करता है। आप वे ठूस-ठूस कर भोजन खा जाते हैं, स्वयं तृप्त होते हुए प्रत्यक्ष दिखाई देते हैं। तथापि कहा जाता है कि तृप्ति पितरो की होती है। यह सत्य है कि दान करना शुभ कार्य है, भूखे को भोजन देना, प्यासे को पानी पिलाना गृहस्थ का कर्तव्य बनता है। नवविध पुण्यों में अन्न पुण्य को सर्वप्रथम स्थान प्राप्त है, किन्तु ब्राह्मणों को खिलाने से पितरो की तृप्ति होती है, इसमें कोई सत्यता या यथार्थता नहीं है।

श्राद्ध की अयथार्थता को एक उदाहरण से समझ लीजिए। किसी जगह राजा के मुँह लगे दरवारियों के मन में मालपूड़े खाने का विचार उत्पन्न हुआ। उन्होंने परस्पर मन्त्रणा करके राजा से कहा— महाराज! पूर्वजों का श्राद्ध होना चाहिए, और उसमें सब को मालपूड़े खिलाने चाहिए। राजा भोला था, वह बातों में आ गया, उसने मालपूड़े बनवाने की आज्ञा दे दी। राजा का एक ऐसा मन्त्री भी था, जो राजा का सदा हित चाहता था। उसने सोचा— इन्होंने माल उडाने की युक्ति बनाई है। पर राजा के साथ धोका करना ठीक नहीं है। यह

विचार कर उसने राजा से प्रार्थना की— अन्नदाता ! अपने अमुक महाराज को अफीम खाने का बड़ा शौक था । वे भोजन के बिना रह सकते थे, पर अफीम के बिना उनका काम नहीं चलता था । वे कम से कम एक तोला अफीम प्रतिदिन सेवन किया करते थे । इन्हे स्वर्ग में गए सौ वर्ष हो गए हैं । इतने वर्षों तक उनको अफीम नहीं मिल पाई । इसलिए आज कम से कम ढाई मन अफीम मालपूड़े खाने वालों को खिला दीजिए, ताकि मालपूड़ों के साथ-साथ उन महाराज को अफीम भी प्राप्त हो जाए । इस बात को सुनते ही पेटू दरवारी सोच में पड़ गए । यदि मालपूड़े खाएंगे तो अफीम भी खानी पड़ेगी । अफीम खाते ही पितृलोक की यात्रा करना पड़ेगी । यह सोच कर उन्होंने किसी तरह श्राद्ध का कार्यक्रम स्थापित कर दिया । फिर कभी उन्होंने श्राद्ध का नाम नहीं लिया ।

इस कथानक से स्पष्ट हो जाता है कि श्राद्ध के मूल में कुछ यथार्थता नहीं है । स्वाथपूर्ति के लिए ही इस परम्परा को ब्राह्मणाने जन्म दिया है । एक और उदाहरण से इसकी अयथार्थता को समझिए । एक आदमी घर में आम का वृक्ष लगा कर गंगा स्नान करने गया । वहाँ वह गंगा का जल उछाल कर बाहर डालने लगा । किसाने उससे ऐसा करने का कारण पूछा तो वह बोला— भाई मैं यहाँ अपने घर में आम का पौधा लग कर आया हूँ । यहाँ चले आने के कारण बहुत दिनों से उसको पाना नहीं दिया । आज माँका पाकर मैं उसे पाना दे रहा हूँ । वह आदमी बोला— मूर्ख ! यहाँ पानी उछालने से तेरे घर में पहुँच जायगा ? विश्वास रख, ऐसा नहीं हो सकता ।

इस उदाहरण से भी स्पष्ट है कि दूसरी जगह डाला हुआ पानी यदि पौधे को लाभ नहीं पहुँचा सकता तो इस लोक में दूसरी को खि-

लाने स परलोक वासी व्यक्ति के पास वह कैसे जा सकता है? वस्तुतः मृतात्मा के निमित्त किया जाने वाला कोई भी विधिविधान मृतात्मा को लाभ नहीं पहुंचा सकता ।

हां, यह सत्य है कि यदि कोई व्यक्ति मरकर देवता बन जाए, अविज्ञान से अपने परिवार को जान ले, उससे मोह रखे और अपनी मान प्रतिष्ठा के लिए परिवार वालों को दान-पुण्य के लिए मकेत करे, तो सकेतानुसार दान पुण्य करने से वह देव अपनी व्यक्तिगत कामना पूर्ण होने के कारण अवश्य संतुष्ट हो सकता है किन्तु प्रत्येक मृतात्मा को निमित्त बना कर दान-पुण्य करने से उसकी तृप्ति होती है, ऐसा सोचना ठीक नहीं है । क्योंकि जो आत्मा मनुष्यलोक को छोड़ कर नरकगति में, तिर्यंच गति या मनुष्यगति में चला गया है, उन को पूर्व जन्म का कोई ज्ञान भी नहीं है, उसे पूर्वजन्म के परिवार से मान-प्रतिष्ठा प्राप्त करने का भी कोई विचार नहीं है। अतः उसके निमित्त किया गया दान उसके हर्ष का कारण बन सकेगा, ऐसा नहीं हो सकता । देवता भी अविज्ञानी होने से अपनी मान प्रतिष्ठा देख कर प्रसन्न होता है, उसके निमित्त गरीब, गौ, ब्राह्मण, कुत्ता, काक आदि प्राणियों को जो दान दिया है, वह देवता को पहुंचता है ऐसी बात नहीं है। देव को निमित्त बना कर किसी को जो चाहे दान दे दे किन्तु उससे देव के पास कुछ नहीं पहुंचता । देवता तो केवल अपनी मान प्रतिष्ठा होने के कारण ही संतुष्ट हो जाते हैं ।

अपुत्रस्य गतिर्नास्ति

वैदिक धर्म का विश्वास है कि जो पुत्रहीन होकर व्यक्ति मर जाता है, उसकी गति § नहीं होती वह शुभगति को प्राप्त नहीं करता ।

§ कोषकारों के मत में मृत्यु के अनन्तर जीवात्मा की भली बुरी दशा का

उसकी आत्मा संसार में भटकती रहती है। इसलिए प्रत्येक मनुष्य को पिता बन कर ही स्वर्ग सिंघारना चाहिए। अन्यथा गतिहीन जीवन संसार में चक्र काटता रहेगा, उसे कही शान्ति की प्राप्ति नहीं होगी। किन्तु जैनधर्म का ऐसा विश्वास नहीं है। जैनधर्म कहता है कि गति का सम्बन्ध व्यक्ति के कर्मों के साथ है। शुभ कर्म में शुभ गति, और अशुभ कर्मों में अशुभ गति की प्राप्ति होती है। पुत्र पिता को दुर्गति में बचा कर सुगति में नहीं पहुँचा सकता और पिता भी पुत्र को सुगति में नहीं ले जा सकता है। यदि दूसरों के कर्मों का मनुष्य का फल मिलने लगे तो अपना किया हुआ कर्म निष्फल हो जायगा। परलोक की बात को जाने दीजिए। इसी लोक में पुत्र पिता के अशुभ कर्मों का, न समाप्त कर सकता है, और न स्वयं उनका उन्मूलन कर सकता है। पिता यदि आँखों से अन्धा है, कर्मों का सताया हुआ है तो ऐसे पिता को पुत्र आँखें नहीं दे सकता, उसके कर्म-जनित राग को शांत नहीं कर सकता। जब इस लोक में पुत्र पिता को उसके कर्मजन्य दुःख से बचा नहीं सकता, तो वह परलोक में उसे कैसे बचा सकता है? उसे शुभ गति में कैसे पहुँचा सकता है?

दूसरी बात, पुत्र की प्राप्ति समोग से होती है, स्त्री पुरुष का पारस्परिक संगम होने से पुत्र प्राप्त हो सकता है। जहाँ संगम है, मयुन है, वहाँ ब्रह्मवर्ष का भग हाना अनिवार्य है। ब्रह्मवर्ष को परम धर्म माना गया है। शास्त्रकारों ने “ तवसु वा उत्तम्वर्षचरं ” यह कह कर समस्त तप में ब्रह्मवर्ष का श्रेष्ठ तप माना है। तप धर्म का ही रूपांतर है। ऐसी दशा में ब्रह्मवर्ष का भग करना धर्म का भग करना नाम गति है, किन्तु प्रस्तुत में गति शब्द सद्गति, शुभस्थान में उत्पत्ति का बोधक है।

है। धर्म को भग करने से कभी पुण्य नहीं हो सकता। धर्म के घात से तो पाप ही हुआ करता है। अतः जैन धर्म का कहना है कि वैदिकधर्म जो “अपुत्रस्य गतिर्नास्ति” यह कह कर पुत्र उत्पन्न करने की प्रेरणा देता है, तो वह ससार को पापमय उपदेश देता है। ऐसे पापीपदेशक वाक्य जिस शास्त्र में होने हैं उसे तो शास्त्र ही नहीं कहा जा सकता। जीवन को शासित करने वाला, कुपथ से हटा कर सुपथ में चलाने वाला शास्त्र ही वास्तव में शास्त्र कहलाने को योग्यता रख सकता है, अन्य नहीं।

यदि “अपुत्रस्य गतिर्नास्ति” इस सिद्धांत को मान लिया जाए तो जो ऋषि-महर्षि और अनेक तीर्थंकर कुमार अवस्था में ही दीक्षित हो जाते हैं, साधु बन जाते हैं, उनकी क्या दशा होगी? उन की तो कभी गति ही नहीं सकती, और उक्त सिद्धांत के अनुसार न उन की गति कभी संभव ही है। ऐसा मान लेना कहा तक ठीक है कि आजोवन ब्रह्मचर्य की पालना करने वाले महापुरुषों को तो सद्गति प्राप्त न हो और विषय-भोग भोग कर पुत्र को उत्पन्न करने वाले सु-गति प्राप्त करे? कोई भी बुद्धिशाली व्यक्ति इस बात को कभी मानेगा नहीं, अन्य की बात दूसरी है।

मनुष्य सर्वज्ञ हो सकता है

वैदिक धर्म में सनातनधर्मों और आर्यसमाजों ये दो वर्ग पाए जाते हैं। आर्यसमाज के प्रवर्तक स्वामी-दयानन्द जी सरस्वती थे। आर्यसमाज का विश्वास है कि जीव सर्वज्ञ नहीं हो सकता, सर्वज्ञ तो केवल एक परमेश्वर है। किन्तु जैनधर्म कहता है कि प्रत्येक भव्य आत्मा ज्ञानाच्छादक कर्मों का नाश करने पर तथा आत्मज्ञान के सर्वथा अनावृत्त हो जाने पर सर्वज्ञ पद को उपलब्ध कर सकता है। सर्वज्ञता

केवल परमेश्वर का ही गुण नहीं है। यह गुण समस्त जीवों में पाया जाता है, परन्तु वह कर्मों के कारण आच्छादित हो रहा है, जब कर्मों का आवरण दूर हो जाता है, तब वह प्रकट हो जाता है।

जैनधर्म इस ससार में दो पदार्थ मानता है— जड़ और चेतन। जड़ पदार्थ वे हैं जिन में ज्ञान, दर्शन, मुख आदि गुण नहीं पाए जाते हैं और चेतन पदार्थ वे हैं जिन में ज्ञानादि गुण अवस्थित हैं। खान में निकले सोने में जैसे मल अनादि काल में मिला रहता है वैसे ज्ञानवान् आत्मा अनादि काल में कर्मप्रवाह में प्रवाहिन होता चला आ रहा है। इस कारण इसकी समस्त शक्तियाँ आच्छादित हो रही हैं, और ज्ञान आदि गुण प्रकट नहीं हो रहे हैं किन्तु जिस समय अहिंसा, सयम और तप द्वारा कर्म आत्मा से सर्वथा छूट जाते हैं, उस समय आत्मा में ज्ञानादि गुण पूर्ण रूप से प्रकट हो जाते हैं। अज्ञानजनक कर्म के आत्यन्तिक क्षय हुआ जाने पर यह आत्मा सर्वज्ञ और सर्वदर्शी दशा को प्राप्त कर लेता है। सर्वज्ञ बनने के लिए किसी व्यक्ति विशेष को कोई बात नहीं है। जो भी जीव कर्म-बन्धनों को तोड़ देता है, वही सर्वज्ञ पद उपलब्ध कर लेता है। वस्तुतः सिद्ध और ससारी जीव में केवल कर्मों का ही अन्तर है। दानों के मध्य में कर्म खड़ा है, जो दानों को सदा से अलग रख रहा है। जब इस कर्म को नष्ट कर दिया जाता है तो परमात्मा और आत्मा में कोई अन्तर नहीं रहता। इसीलिए कहा है—

आत्मा परमात्मा में कर्म का ही भेद है।

काट दो यदि कर्म को फिर भेद है ना खेद है ॥

पाठशाला में पढ़ने वाला प्रत्येक छात्र प्रोफेसर बन सकता है। पाठशाला की पढाई किसी व्यक्ति-विशेष के लिए निश्चित नहीं होती।

जो भी श्रम करता है, योग्य अध्यापक के सकेतानुसार चलता है, वही धीरे-धीरे उन्नति करता हुआ अन्त में शिक्षक या प्रोफेसर के पद को ग्रहण कर लेता है। किसी विशेष जाति, प्रात या वर्ग का व्यक्ति ही शिक्षक की इस उच्चता को पा सकता है, जैसे यह कोई सिद्धांत नहीं है, ऐसे ही यह भी कोई सिद्धांत नहीं है कि केवल परमेश्वर आत्मा ही सर्वज्ञ हो सकती है, अन्य नहीं। जैन धर्म कहता है कि प्रत्येक भव्य आत्मा सर्वज्ञता प्राप्त कर सकता है।

मुक्ति से जीव वापिस नहीं आता

आर्यसमाज की मान्यता है कि जीव मुक्ति में सदा नहीं रहता है, कुछ समय वहा का आनन्द भोग कर फिर ससार में लौट आता है। इस मान्यता की पुष्टि में उक्त समाज का कहना है कि कोई मनुष्य मीठा खाता ही चला जाए तो उसको वसा सुख नहीं होता, जैसा कि सब प्रकार के रसों को भोगने वालों को होता है और उसका विचार है कि मुक्ति जेल है, कौन ऐसा व्यक्ति है जो जीवन भर जेल में बंद रहना स्वीकार करे! इस के अलावा, उसका यह भी कथन है कि यदि मुक्त जीव मुक्ति से वापिस न लौटे तो मुक्ति स्थान में भीड़भडक्का हो जायगा और यह ससार जीवों से किमा समय विल्कुल खाली हो जायगा। किन्तु जैनधर्म का ऐसा विश्वास नहीं है। जैन धर्म का सिद्धांत है कि मुक्त जीव मुक्ति में वापिस नहीं आता। यह मुक्ति को 'अपुनरावृत्ति' कहता है। अपुनरावृत्ति का अर्थ है— जहा से वापिस न लौटना पड़े। इसलिए जैनधर्म कहता है कि मुक्त जीव मुक्ति में ही सदा विराजमान रहते हैं।

जीव के साथ कर्मों का सम्बन्ध अनादिकालीन है। अनादिकाल से जीव कर्मों से घिरा हुआ है। कर्मों के कारण ही यह जीव चौरासी लाख योनियों में जन्म-मरण कर रहा है। ये कर्म तपस्या के द्वारा

जब नष्ट कर दिए जाते हैं, और समय के द्वारा जब नवीन कर्मबन्ध को रोक दिया जाता है तब यह आत्मा सुवर्ण के समान परम विशुद्ध और निर्विकार हो कर अविनाशी और अनन्त सुख को प्राप्त कर लेता है। जिस प्रकार चावल का छिलका उतर जाने पर उस में उगने की शक्ति नहीं रहती, ऐसे ही कर्म-विमुक्त आत्मा भी जन्म-मरण की परम्परा से छूट जाता है। जन्म-मरण कर्मजन्य हैं। कर्म को राग-द्वेष जन्म देता है। राग-द्वेष के अभाव में कभी कर्मबन्धन नहीं हो सकता। कर्म-बधन के नष्ट हो जाने पर जन्म-मरण नहीं होने पाता। इस कारण कर्ममल के सर्वथा समाप्त हो जाने पर निष्कर्म अवस्था को प्राप्त हुआ जीव फिर कभी कर्म-बन्धन में नहीं आता, वह जन्म-मरण से छूट जाता है, सदा के लिए मुक्ति में जा विराजता है।

मुक्त दशा में जीव शरीर-रहित होता है, अतः वह न तो स्वयं दूसरे को रुकावट डालता है और न किसी दूसरे से रुकता है। तूम्बा जैसे पानी के ऊपर ही तैरता रहता है, वैसे ही मुक्त जीव स्वभाव से ही ऊपर लोकाग्र भाग में पहुँच जाता है। उस स्थान का नाम सिद्ध-शिला या सिद्धस्थान है। सिद्धशिला में गया जीव सदा के लिए वही रहता है, वहाँ से कभी वापिस नहीं आता। वापिस आए भी कैसे? वापिस आएगा तो उसे जन्म लेना पड़ेगा, जन्म लेगा तो नव मास—अक्षर कोठड़ी में उसे उल्टा लटकना पड़ेगा, उल्टा लटकने में शास्त्र कहता है कि मारणान्त्रिक वेदना होती है। वेदना बिना कर्म के हो नहीं सकती। मुक्त जीव कर्म से सर्वथा रिक्त होता है। ऐसी दशा में (निष्कर्मता की दशा में) मुक्त जीव की उत्पत्ति कैसे मानी जा सकती है?

यह कहना कि "लगातार मिठाई खाने से मनुष्य कैसा

नही मिलता जंसा कि सर्व प्रकार के रसों का उपभोग करने से मिलता है। अतः जीव जब मुक्ति-सुख से तृप्त हो जाता है, तो वह ससार के वैषयिक सुख भोगने के लिए मुक्ति को छोड़ कर ससार में आ जाता है।” सर्वथा भ्रान्त और औचित्य-रहित है। भौतिक सुख और आत्मिक सुख दोनों सुखों में महान अन्तर रहता है। इन को एक समान नहीं कहा जा सकता। भौतिक सुख में भौतिक साधन अपेक्षित होते हैं, जबकि आत्मिक सुख में किसी भौतिक साधन की आवश्यकता ही नहीं होती। भौतिक सुख अस्थायी है, और आत्मिक सुख स्थायी है। भौतिक सुख दुःख-मिश्रित होता है, और आत्मिक सुख में दुःख का चिन्ह भी नहीं होता। भौतिक सुख इन्द्रियजन्य है, और आत्मिक सुख में इन्द्रियों को कोई अपेक्षा नहीं होती। इतनी भिन्नता होने पर दोनों को एक समान कैसे कहा जा सकता है? आत्मिक सुख के सामने भौतिक सुख का महत्त्व भी क्या है? कहा सूर्य का प्रकाश और कहा खद्योत का? दोनों में जैसे समानता नहीं है, वैसे ही भौतिक सुख और आत्मिक सुख इन दोनों में भी कोई समानता नहीं है। अतः मुक्तजीव को जो आत्मसुख हाता है वह मिष्टान्न जन्य सुख से उपमित नहीं किया जा सकता। मिठाई खाने से जी उकता सकता है, किन्तु आत्मसुख आत्मा का स्वभाव होने से आत्मा की व्याकुलता का कारण नहीं बन सकता।

मनुष्य प्रतिदिन रोटी खाता है, कभी उसका मन व्याकुल नहीं होता, कभी उसे वह छोड़ने का तैयार नहीं होता। अतः लगातार सेवन करने से सभी वस्तुओं से जी उकता जाता है, यह कोई सिद्धांत नहीं है। मनुष्य सदा वस्त्र पहनता है, किन्तु कभी उसे नग्न हो जाने का विचार नहीं आता, किसी मनुष्य ने कभी किसी से चाँट नहीं खाई तो

उसे कभी यह ख्याल नहीं आता कि मुझे चोट खानी चाहिए । इस के अलावा, एक ब्रह्मचारी जीवन है, उसे ब्रह्मचर्य की परिपालना में बड़ा आनन्द आता है पर आर्यसमाज के सिद्धांत के अनुसार ब्रह्मचारी मनुष्य को ब्रह्मचर्य का आनन्द तभी आ सकता है जबकि वह कभी-कभी वेश्या का भी सगम करता रहे । तथा परमेश्वर जो सदा आनन्दमग्न रहता है, उसे भी उकता जाना चाहिए, उसे भी मुक्ति से वापिस आ जाना चाहिए, उसे मनुष्य के रूप में आकर वंपयिक सुखों को उद्योग करना चाहिए । पर ऐसा होता नहीं है । न यह आर्यसमाज को मान्य है । जब परमेश्वर अपने आनन्द में सदा मग्न रह सकता है, तो अस्य मुक्त जीव मुक्ति में सदा आनन्दमग्न क्यों नहीं रह सकते ? साराश यह है कि मुक्त जीव लगातार आत्ममुख भागने से तृप्त हो कर मुक्ति से वापिस आ जाता है, ऐसा नहीं समझना चाहिए । वलिकि यहाँ समझना चाहिए कि मुक्त जीव सदा मुक्ति में ही रहता है, और वही अपने आत्मगुण में सदा निमग्न रहता है ।

मुक्ति में मुक्त आत्माओं के भीड़-भडक्के को आगका करना भी एक अवर्दस्त भ्रान्ति है । मुक्त जीवों में जब शरीर ही नहीं होता, तब उन्हें एक स्थान में क्या बाधा हो सकती है ? वंदिकि धर्म परमेश्वर को सर्व-व्यापक मानता है । क्या सारे ससार में ठसाठस जड़ परमाणुओं के भरे रहने पर भी परमेश्वर उस जगह ठहरता है । जब परमेश्वर को कोई बाधा नहीं पहुचती है तो मुक्त जीवों को क्या बाधा पहुच सकती है ?

एक उदाहरण और लीजिए । एक राष्ट्रनेता है, वह भाषण दे रहा है, लाखों की सख्या में जनता वहाँ उपस्थित है । सभी की आँखें नेता की ओर लगी हुई हैं । सभी के नेत्रों की ज्योति नेता के शरीर

पर पड़ रही है। पर क्या वहा नेत्र ज्योतियो का भीड़ भड़कका होता है, उससे नेता को बाधा पडती है ? कभी नहीं। नेत्र-ज्योति परमाणु-पुञ्ज है, पौद्गलिक है, तथापि उसका भीड़-भड़कका नहीं होता और वह किसी के लिए बाधक नहीं बनती, फिर मुक्तात्माएँ तो अमूर्तिक है, अरूपी है, इनके भीड़-भड़कके की तो कल्पना ही कैसे की जा सकती है ?

मुक्ति मे लगातार जीवों के जाने से ससार खाली हो जायगा, ऐसा समझना ठीक नहीं है, क्योंकि जीव अनन्त है, इनका कभी अन्त नहीं आ सकता। जीवों की अनन्तता के सम्बन्ध मे इस पुस्तक के आत्म-मीमांसा नामक अध्याय मे ऊहापोह किया जा चुका है। पाठक उसे देखने का कष्ट करे।

कर्म-वाद

कर्मवाद जैनधर्म की महत्त्वपूर्ण देन है। इसने कर्मवाद का जितना सूक्ष्म और गभीर विवेचन अव्यात्म जगत के सम्मुख उपस्थित किया है, इतना किसी अन्य दर्शन ने नहीं किया। वैदिक धर्म मे कर्मवाद का वर्णन तो है, किन्तु ऐसा नहीं, जैसा कि जैन धर्म मे है। वैदिक धर्म केवल अदृष्ट सत्ता या क्रिया को कर्म समझता है, किन्तु जैनधर्म उसे पौद्गलिक मानता है। इसका विश्वास है कि व्यक्ति के आचार-विचार से कर्मयोग्य पुद्गल आत्मा की ओर आकर्षित होते हैं और वे आत्मा से सम्बन्धित हो कर कर्म का रूप ले लेते हैं। कर्म की मूल प्रकृतियों तथा उत्तर प्रकृतियों के विस्तृत वर्णन के अलावा जैनधर्म ने प्रत्येक कर्म के बन्ध कारणों का भी बड़ी विशदता के साथ विवेचन किया है। जैनसाहित्य का आधे से ज्यादा भाग कर्मवाद के विवेचन ने रोक रखा है। कर्म-वाद को जैन-धर्म का यदि प्राण कह दें तो यह उचित ही

होगा।

कर्मवाद का अर्थ है— जीव जैसा कर्म करता है, उम का वैसा फल भोगता है। कर्मफल का उपभोग करने के लिए ईश्वर या किसी अन्य देवी देवता को माध्यम बनाने की आवश्यकता नहीं है। यदि एक व्यक्ति आत्मे वन्द करके या देखते हुए कूप की घोर बढता चला जाए ता वह उसमे गिरेगा ही। कुए मे गिरने और उससे लगने वाली चोट को जवाबदारी उसी पर है। कुए मे डालने वाली ईश्वर या कोई अन्य शक्ति है, ऐसा मानने को कोई आवश्यकता नहीं है। कर्मवाद का ले कर इस पुस्तक मे अन्यत्र विवेचन किया गया है। पाठक उसे देखने का कष्ट करे।

हृदय का परिवर्तन

जैनधर्म वाह्य क्रियाकाण्ड की अपेक्षा हृदय परिवर्तन पर बल देता है, वाह्य रूप का यहा विघेप महत्त्व नहीं है। मनुष्य किसी भी भेषमे हो, किसी भी जाति का हो किन्तु यदि उसका हृदय शुद्ध है, आत्मा निर्मल है, तो वह मोक्ष का अधिकारी बन सकता है। जैनधर्म चारित्र्य-निर्माण की ओर विघेप ध्यान देता है। इसके विपरीत वैदिक धर्म मे वाह्य क्रियाकाण्ड का महत्त्व प्राप्त है। तीर्थस्नान, तीर्थयात्रा आदि अनुष्ठानों को वैदिकधर्म सर्वोच्च मानता है, जबकि जैनधर्म (स्थानक-वासी परम्परा) मे इनको कोई स्थान नहीं है।

मृतक की गति

वैदिकधर्म की मान्यता है कि यदि कोई खाट पर मर जाए, या छत पर किसी का प्राणान्त हो जाए तो उसकी गति नहीं होती। गति के लिए भूमि पर शय्या करनी होती है, यदि मरने वाला शय्या पर

पडा है तो उसे नीचे उतारना पड़ता है, और अन्त में उसकी अस्थियाँ हरिद्वार में ले जानी होती है। किन्तु जैनधर्म इन बातों में कोई विश्वास नहीं रखता। यह कहता है कि व्यक्ति खाट पर मर जाए या नीचे, तथा छत पर किसी का प्राणान्त हो जाए या भूमि पर, इससे कोई फर्क नहीं पड़ता। गति के साथ इसका कोई सम्बन्ध नहीं है। गति का सम्बन्ध हृदय की शुद्धि से है। हृदय और आचरण अच्छा हो, फिर कहीं भी मृत्यु आ जाए, गति हो जायगी, यदि हृदय और आचरण दूषित हैं तो भूमि पर प्राण छोड़ने पर भी गति नहीं हो सकती। जीवन का भविष्य उज्ज्वल नहीं बन सकता।

दूसरी बात, मरणासन्न व्यक्ति को छूने से गति विगडती है, सुधरती नहीं। यह तो निर्विवाद बात है कि मृत्यु-शय्या पर पडा व्यक्ति महान वेदना और कष्ट का सामना कर रहा होता है, उस समय उसे मारणान्तिक दुःख होता है। ऐसी दशा में यदि उसे स्पर्श भी किया जावे तो वह भी उसके लिए दुःखप्रद होता है। उससे उसे वेदना होती है। उसे क्रोध आता है। असमर्थता के कारण भले ही वह बोल नहीं पाता, तथापि भीतर से वह भुंभला उठता है। ऐसी दशा में यदि उस के सारे शरीर को ही उठाकर इधर-उधर रखा जाए तो उसे कितनी महान वेदना होती होगी, कितना महान क्रोध आता होगा? यह स्वतः स्पष्ट हो जाता है। सिद्धांत है कि मृत्यु की घडा का क्रोध परलोक को विगाड़ देता है। फलतः, अन्त गति से गति, इस सत्य के आधार पर उसकी गति दिगड़ जाती है, सुधरती नहीं। अतः मरणासन्न व्यक्ति को उठाना, या इधर-उधर उसे रखना, ये सब प्रवृत्तियाँ नहीं करनी चाहिए, क्योंकि इससे गति विगडती है।

मृतक को अस्थियाँ किसी भी जल-प्रवाह में प्रवाहित की जा

सकती है। वे केवल हरिद्वार में ही भेजी जाए, ऐसी मान्यता जैन-धर्म की नहीं है। जैन-धर्म इन लौकिक प्रवृत्तियों को धर्म का रूप प्रदान नहीं करता। उसकी दृष्टि में ये सब सांसारिक कृत्य हैं।

इसके अलावा वैदिक धर्म का विश्वास है कि देवता मोक्ष प्राप्त कर सकते हैं, किन्तु जैनधर्म कहता है कि मोक्ष केवल मानव योनि से ही प्राप्त किया जा सकता है। यदि देवता को मोक्ष पाने की इच्छा होती तो उसे मनुष्य बनना पड़ेगा, और कर्मों के नाश के लिए तप करना चाहिए। तप द्वारा आत्मा को सर्वथा निष्कर्म बना कर देव मुक्त हो सकता, अन्यथा नहीं।

वैदिक धर्म कहता है कि ईश्वर की भक्ति करने से, उसकी कृपा से सुख मिलता है, किन्तु जैनधर्म कहता है कि सुख दुःख अपने अच्छे और बुरे कर्मों के कारण मिलता है, और स्वयं ही मिलता है, उसे ईश्वर नहीं देता।

वैदिक धर्म मानता है कि मुक्त हुआ जीव वक्रकुण्ड में अनादिकाल तक सुख भोगता है, तथा ब्रह्म में लीन हो जाता है, किन्तु जैन-धर्म कहता है कि मुक्त जीव लोक के अग्र भाग में रहते हैं, अनन्त ज्ञान, अनन्त दर्शन रूप अपने स्वरूप में रमण करते हैं, उनकी अपनी स्वतंत्र सत्ता रहती है, वे ब्रह्म नाम की किसी शक्ति में जा कर लय नहीं हो जाते, समाप्त नहीं हो जाते। जैन-धर्म वक्रकुण्ड नाम का ऐसा कोई स्थान नहीं मानता है, जिसमें भगवान का दरवार लगा हुआ हो, वहाँ जीवों के पुण्य-पाप का हिसाब होता हो, कोई ऐसा रोजनामचा पडा हो, जिसमें जीवों के दैनिक कार्यों का खुलासा हो। जीवों के भाग्य का निर्णय किया जाता हो। जैनधर्म कहता है कि ईश्वर का जीवों की किसी भी प्रवृत्ति के साथ कोई सम्बन्ध नहीं है।

जैनधर्म धर्मास्तिकाय, अवर्मास्तिकाय, गुणस्थान आदि ऐसे अनेकों तत्त्व मानता है जो वैदिक धर्म में नहीं पाए जाते हैं। तथा जैन न्याय में भी स्याद्वाद, नय, निक्षेप आदि बहुत से ऐसे तत्त्व हैं, जो जैनैतर न्याय में नहीं हैं।

यह सब भेद होते हुए भी दोनों धर्मों के अनुयायियों में सांस्कृतिक दृष्टि से एकरूपता दिखाई देती है और कुछ जातियाँ ऐसी हैं, जिन में दोनों धर्मों के अनुयायी पाए जाते हैं, और उनमें रोटी-बेटी का व्यवहार भी चालू है।



जैन-धर्म और बौद्ध-धर्म

अष्टम अध्याय

प्रश्न— जैनधर्म और बौद्धधर्म दोनों समकालीन धर्म हैं या उभय धर्मों में काल की अपेक्षा कुछ भेद है ? यदि भेद है, तो दोनों में प्राचीन कौन है ?

उत्तर— इस बात को हम 'जैनधर्म का अनादित्व' अध्याय में विस्तार से बता चुके हैं कि जैन धर्म बौद्ध धर्म से बहुत प्राचीन है। इतिहास एवं दर्शन-शास्त्र के अन्वेषक डॉ० जेकोबी भी इस सबब में स्पष्ट शब्दों में लिखते हैं— "निर्ग्रन्थों का उल्लेख बौद्धों ने अनेक बार किया है, यहाँ तक कि पिटकों के प्राचीनतम भाग में जैनो का उल्लेख मिलता है। परन्तु बौद्धों के विषय में स्पष्ट उल्लेख अभी तक तो प्राचीनतम जैन सूत्रों में कहीं भी मेरे देखने में नहीं आया है, जबकि उनमें जमाली, गाँशाला और अन्य पाखण्डों धर्माचार्यों के विषय में लम्बे-लम्बे अध्याय मिलते हैं। चूँकि वाद के समय में दोनों धर्मों का पारस्परिक सबब जैसा हो गया था, उससे यह स्थिति एकदम विपरीत है। क्योंकि दोनों धर्मों के समकालिक प्रारम्भ की हम लोगों की कल्पना के भी यह प्रतिकूल है। इसलिए हम इस निष्कर्ष पर पहुँचने की बाध्य होते हैं कि निर्ग्रन्थ धर्म बौद्ध के समय में नया पैदा नहीं हुआ था। पिटकों का भी मत यही मालूम होता है। क्योंकि उनमें कहीं भी वि-

रोध सूचन नहीं मिलता है । †

इससे स्पष्ट हो जाता है कि जैनधर्म वीद्ध धर्म से बहुत प्राचीन है । इस संबंध में हम पीछे विस्तार से बता चुके हैं । वेदों, भागवत एवं अन्य वैदिक ग्रन्थों में जैनधर्म के अस्तित्व का वर्णन मिलता है और इन्हीं के आधार पर पाश्चात्य एवं भारतीय ऐतिहासिक विद्वानों ने इस बात को स्पष्ट शब्दों में स्वीकार किया है कि जैन धर्म वैदिक परम्परा के मान्य ग्रन्थों से भी पहले व्यवस्थित रूप से प्रचलित था और इस काल के आदि तीर्थंकर ऋषभदेव को भी स्वीकार कर लिया गया है । डॉ० जेकोवी का स्पष्ट अभिमत है— “विष्णु पुराण और भागवत के इन कथानकों में कुछ ऐतिहासिकता है, जो ऋषभदेव को जैनो का पहला तीर्थंकर सिद्ध करती है । ” §

इसके अतिरिक्त जैनेतर दार्शनिकों ने भी जैन दर्शन और बौद्ध दर्शन को अलग-अलग स्वीकार किया है । व्यास रचित वेदांत सूत्र के द्वितीय अध्याय के १८वें से ३२वें सूत्र तक बौद्ध दर्शन का खंडन किया और उसके आगे “नैकास्मिन्नमभावात्”, “चात्याऽकात्स्न्यं”, “न च पर्यायादप्यविरोधो विकारादिभ्यः” तथा “अन्त्यावस्थितंश्चोभय-नित्यत्वादविशेषः” इन चार सूत्रों में जैनधर्म का प्रतिवाद किया है । सर्व दर्शन सग्रह में माधवाचार्य ने १६ दर्शनों में जैनदर्शन और बौद्ध दर्शन को भिन्न-भिन्न लिखा है । वैभाषिक, सौत्रान्तिक, योगाचार और माध्यमिक बौद्धों के इन चार भेदों, जनों का कहीं नामोल्लेख नहीं है । बौद्ध ग्रन्थों में भी निर्ग्रन्थ धर्म— “जो जैनधर्म का ही परिसूचक शब्द

† इण्डि. एण्टी. (डॉ. जेकोवी) पुस्तक ९, पृष्ठ १६१।

§ वही (जेकोवी) पृष्ठ १६३

है, का उल्लेख किया गया है।

राजमहल से भागने के वाद तथागत बुद्ध ने कुछ वर्ष तक जिस साधना, तपश्चर्या एवं आचरण का पालन किया, उससे यह स्पष्ट हो जाता है कि बुद्ध पहले निर्ग्रन्थ (जैन) परम्परा में दीक्षित हुए थे। सारी पुत्र को अपने पूर्व जीवन की घटना मुनाते हुए उन्होंने कहा कि मैंने केगलुचन किया था और इस क्रिया को चालू रखा था। * यह क्रिया जैन मुनियों के अतिरिक्त अन्य किसी सम्प्रदाय में नहीं है। इससे यह बात बिल्कुल स्पष्ट हो जाती है कि जैनधर्म बौद्धधर्म का समकालीन नहीं, बल्कि उससे बहुत पहले से चला आ रहा था। अस्तु, इतने स्पष्ट प्रमाणों के उपलब्ध होते हुए भी यह कहना या मानना अक्षम्य भूल है कि जैनधर्म बौद्धधर्म की शाखा है या बौद्धधर्म का समकालीन है।

प्रश्न— जैनदर्शन और बौद्ध दर्शन में दार्शनिक अंतर क्या है?

उत्तर— भारत अध्यात्म चिन्तन प्रधान देश है। भारतीय विचारक आत्मा-परमात्मा, लोक-परलोक आदि के वास्तविक स्वरूप को जानने के लिए सदा प्रयत्नशील रहे हैं। अतः भारतीय चिन्तक दार्शनिक के रूप में सामने आए और परिणामस्वरूप विभिन्न दर्शनों का निर्माण हुआ। जिनमें प्रत्येक दार्शनिक एवं विचारक ने अपने चिन्तन को जनता के सामने रखा और अपनी बौद्धिक एवं तार्किक शक्ति से आत्मा-परमात्मा एवं अन्य तत्त्वों की व्याख्या की। ये व्याख्याएँ ही दर्शन शास्त्र के रूप में आज हमारे सामने हैं।

* केस मरसुलोचको विहोमि, केसयस्सु लोचनानुयोगं अनुयुत्तो।

भारतीय दर्शन में बौद्ध दर्शन का भी अपना स्थान है । परन्तु इसके पीछे तथागत बुद्ध का चिन्तन कम है । बुद्ध ने भी आत्मा-परमात्मा के संबंध में कुछ सोचा है । परन्तु उनके चिन्तन में दार्शनिक गहराई एवं सूक्ष्म दृष्टि नहीं है और न उसने दार्शनिक की दृष्टि से सोचा ही है । उन्होंने जो कुछ सोचा-विचार है, वह युग के प्रवाह से विवश होकर ही सचा है । जहाँ तक हो सका उन्होंने इन प्रश्नों को अव्याकृत कह कर टालने का प्रयत्न किया है । जब प्रश्न टाले नहीं जा सके तब कुछ उत्तर देना पड़ा । उसके लिए तथागत बुद्ध ने उपनिषद् एवं बौद्धिक परम्परा द्वारा स्वोक्त एकांत नित्यवाद का दोषयुक्त बतला कर क्षणिकवाद की स्थापना की और कई जगह विभज्यवाद के सहारे लोक-परलोक के प्रश्नों से छुटकारा पाने का प्रयत्न किया ।

एक बार मालुंक्क्य पुत्र ने बुद्ध से लोक के शाश्वत-अशाश्वत, सांत एवं अनन्त तथा जीव एवं शरीर की भिन्नता एवं अभिन्नता आदि के विषय में प्रश्न पूछे । परन्तु तथागत ने आचार मार्ग में वैराग्यउपशम, अभिज्ञा(लोकोत्तर ज्ञान), सर्वोवि(परमज्ञान) तथा निर्वाण(क्रा.यन्तिकी दुःख निवृत्ति) उत्पन्न करने में साधक न होने के कारण उन्हें अव्याकृत (व्याकरण-कथन के अयोग्य, अनिर्वचनीय) कहा । इसी तरह पोट्टुपाद द्वारा पूछे गए प्रश्नों को भी अव्याकृत कहकर टाल दिया गया । *

इस से स्पष्ट होता है कि बुद्ध दार्शनिक एवं आध्यात्मिक चर्चाओं से सदा भागते रहे हैं । उन्होंने अपने भिक्षुओं को सदा अध्यत्मवाद एवं दर्शन शास्त्र से दूर रह कर कर्त्तव्य मार्ग पर चलने का उपदेश

* बूलमालुंक्क्य सुत्त, ६३, मज्झिमनिकाय, पृष्ठ, २५१-५३, दीघनिकाय पोट्टुपादसुत्त, १/९

दिया। उनका यही कहना था कि “ चरत्य भिस्खवो सव्वजनहिताय सव्वजनमुखाय ” अर्थात् हे भिक्षुओं! सब लोगों के हित का एव सुख पहुंचाने का प्रयत्न करो। परन्तु बुद्ध का यह उपदेश उनके जीवन काल तक ही रहा। उनको मृत्यु के बाद बौद्ध विद्वानों ने उनकी इच्छा के विपरीत उनके उपदेशों में आए हुए कुछ सूत्रों को लेकर बौद्ध दर्शन को व्यवस्थित रूप दिया। जिस बात के लिए बुद्ध ने इन्कार किया था, उनके शिष्यों ने उसी का निरूपण किया। इस तरह बौद्ध दर्शन का आज जो व्यवस्थित रूप परिलक्षित हो रहा है, वह बुद्ध के बहुत बाद का है।

तथागत बुद्ध एक दार्शनिक एव आध्यात्मिक चिन्तक नहीं थे। वे एक सन्त थे, करुणाशील एव दयालु पुरुष थे। आज की भाषा में हम उन्हें जन-नेता कह सकते हैं। वे धर्म के नाम पर यज्ञ में मारे जाने वाले मूक पशुओं की चीत्कार, शूद्र घर होने वाले अत्याचार, नारी के तिरस्कार एवं निम्न श्रेणी के व्यक्तियों पर चलने वाले शोषण चक्र को देख कर दुःखित थे। असहायों के प्रति उनके दिल में करुणा थी और उसी के अनुरूप वे मानव को भौतिक दुःख से मुक्त करने में प्रयत्नशील रहे।

भगवान महावीर ने भी याज्ञिक हिंसा का, छूत-अछूत के भेद का एवं शोषण का विरोध किया तथा नारी एव शूद्र को अपने सघ में बराबर का स्थान दिया और उन्हें भी मोक्ष प्राप्त करने का अधिकारी माना। परन्तु इतना होने पर भी महावीर की करुणा, दया एव अनुकम्पा की भावना केवल भौतिक देह एव वर्तमान जीवन तक ही सीमित नहीं रही। क्योंकि उनके सामने इस जीवन के आगे का रास्ता

भी स्पष्ट था। वे लोक-परलोक के संबन्ध में बुद्ध की तरह अस्पष्ट नहीं थे। उन्होंने आत्मा-परमात्मा, लोक की सान्ता, अनन्ता, शाश्वता, अशाश्वता आदि प्रश्नों को यथार्थ उत्तर दिया। उनके मन में किसी भी तत्त्व के लिए सन्देह नहीं था। उनके लिए दुनिया का कोई भी तत्त्व घुंघला नहीं था। अतः उन्होंने प्रत्येक प्रश्न का वास्तविक समाधान किया। उन्होंने किसी भी प्रश्न को अव्याकृत कह कर टालने का प्रयत्न नहीं किया।

भगवान महावीर का जीवन त्याग के प्रथम दिन से ही चिन्तन, मनन एवं साधना प्रधान रहा है। साढ़े बारह वर्ष तक का समय उन्होंने तप, ध्यान एवं अध्यात्म चिन्तन में लगाया था और इतने लम्बे काल की कठोर साधना एवं उत्कट तप के बाद पूर्ण ज्ञान को प्राप्त किया। जिसके कारण लोक-अलोक के सभी तत्त्व उनके सामने प्रत्यक्ष थे। इसलिए उनके उपदेश में करुणा, दया, अनुकम्पा आदि के साथ आध्यात्मिक एवं दार्शनिक चिन्तन की गहराई के भी स्पष्ट दर्शन होते हैं। उन्होंने केवल इस जन्म के भौतिक दुःखों से ही छूटने की बात नहीं कही, प्रत्युत आध्यात्मिक दुःखों—राग-द्वेष, काम-क्रोध, मोह आदि से निवृत्त होने की बात भी कही। क्योंकि, जब तक राग-द्वेष का क्षय नहीं होगा तब तक दुःखों का आत्यन्तिक नाश नहीं हो सकेगा। इसका कारण यह है कि दुःख कर्मजन्य है और कर्म का मूल बीज राग-द्वेष है। अतः दुःख से सर्वथा मुक्त-उन्मुक्त होने के लिए राग-द्वेष का त्याग करना अनिवार्य है।

अतः हम कह सकते हैं कि बुद्ध एवं महावीर की दृष्टि में इतना अंतर है—बुद्ध जनता को भौतिक दुःखों से छुटकारा दिलाने एवं शूद्र

तथा नारी को सामाजिक अधिकार दिलाने के लिए प्रयत्नशील थे और महावीर भौतिक एवं आध्यात्मिक दुःख मात्र के नाश का मार्ग बता रहे थे। तथागत बुद्ध केवल दुःखों के ऊपरी पत्र-पुष्पों को काटने में व्यस्त रहे, उन्होंने दुःख की मूल जड़ को उखाड़ने का प्रयत्न नहीं किया, किंतु महावीर ने दुःख-दैन्य के पत्र-पुष्पों को समाप्त करने के साथ उसकी जड़ को भी उखाड़ फेंकने का उपदेश दिया। उन्होंने केवल भौतिक दुःखों के नाश की बात ही नहीं कही, बल्कि दुःखों के मूल कारण को नष्ट करने का कारण बताया *। उनका प्रयत्न मनुष्य को आत्मा से परमात्मा बनने की राह दिखाने का था। वे बुद्ध की तरह भौतिकवादी नहीं, बल्कि अध्यात्मवादी थे। उन्होंने आत्मा के अस्तित्व एवं स्वरूप को स्पष्टतः जान लिया था। अतः उन्हें तथागत बुद्ध की तरह किसी भी तत्त्व में सन्देह नहीं था।

यह हम ऊपर देख चुके हैं कि बौद्ध दर्शन का व्यवस्थित रूप बुद्ध के बाद का है। फिर भी हम उसके आधार पर यहाँ बौद्ध एवं जैन दर्शन की मान्यता पर थोड़ा विचार करेंगे और देखेंगे कि उनमें कितनी साम्य एवं वैषम्य है।

बौद्ध दर्शन

बौद्ध दर्शन को अनात्मवादी दर्शन कहते हैं। इसका यह अर्थ नहीं है कि वह आत्मा की सत्ता को नहीं मानता है। वह आत्मा को स्वीकार करता है। परन्तु आत्म स्वरूप की मान्यता में कुछ भेद है। वैदिक दर्शन आत्मा को कूटस्थ नित्य मानते हैं। बौद्धों को एकांत नित्यवाद स्वीकार नहीं है। वे आत्मा के नित्यत्व को सर्वथा अस्वी-

* आचाराग सूत्र, श्रुत १, अघ्य. ३, उद्दे. २, गाथा ४।

कार करते हैं * । उनका कहना है कि यदि आत्मा नित्य है, तो फिर वह अनन्त काल तक एक रूप रहेगा, उस में कोई परिवर्तन नहीं होगा । अतः उसमें बन्ध-भोक्ष की व्यवस्था नहीं घट सकेगी । क्योंकि बन्ध विचारो की, भावो की परिणति के अनुसार होता है और उसका क्रिया के साथ संबंध है। क्रिया सदा एक रूप नहीं रहती और न भावो, परिणामो एव विचारो को धारा ही एक रूप रहती है । अतः आत्मा में बंध मानते हैं, तो फिर वह परिणमनशील हो जायगा । और वह राग-द्वेष, मोह आदि विभिन्न विकारो से युक्त ही जायगा । अतः फिर हम यह नहीं कह सकेगे कि यह वही आत्मा है ।

आत्मा को नित्य मानने में दूसरी कठिनाई यह उपस्थित होगी कि वह बधन युक्त है तो सदा बधन युक्त ही रहेगी । वह बधन से कभी भी मुक्त नहीं हो सकेगी और उसका पुनर्जन्म भी नहीं हो सकेगा । क्योंकि उसमें आत्मा की एक स्थिति नहीं रहती, उसमें परिवर्तन आता है । और उसे एकान्त नित्य मानने से उसमें कृत-कारित्व नहीं घट सकेगा, अतः आत्मा नित्य नहीं है ।

अब आत्मा के अस्तित्व को मानने में यह कठिनाई है कि ससार में प्रिय वस्तु को लेकर सारे दुःख उत्पन्न होते हैं । जिस समय मनुष्य को आत्मा सर्व-प्रिय होती है, उस समय मनुष्य अपनी आत्माकी तुष्टिके लिए सुख-साधन सामग्रिया जुटाने के लिए अहंकार का अत्यधिक पोषण करने लगता है, परिणाम स्वरूप मनुष्य के मन में उत्तरोत्तर दुःख की अभिवृद्धि होती है । अतः आत्मा नाम का कोई स्वतन्त्र पदार्थ

* तत्त्वसंग्रह, पृष्ठ ७९-१३० (आत्म परीक्षा प्रकरण) ।

नही है । *

बौद्ध विचारकों ने आत्मा को कोई स्वतन्त्र एव नित्य द्रव्य न मान कर रूप, वेदना, विज्ञान, संज्ञा और संस्कार इन पांचो स्कन्धों के समूह से प्रतिक्षण नए रूप में उत्पन्न होने वाली शक्ति मात्र माना है और उस को पुद्गल—आत्मा या विज्ञान कहा है । § यह विज्ञान नदी प्रवाह की तरह (नदीस्रोतों वि य) प्रतिक्षण बदलता रहता है । †

* दुःखहेतुरहंकार आत्ममोहात्तु वर्धते,

ततोऽपि न निवर्त्यश्चेत् वर नैरात्म्यभावना ।

बोधिचर्यावितार, ९, १२८ ।

साहंकारे मनसि न शमं याति जन्म-प्रववो,

नाहंकारश्चलति हृदयात्मदृष्टी च सत्याम् ।

अन्यथास्ता जगति भवतो नास्ति नैरात्म्यवादी,

नान्यस्तस्मादुपशमविघ्नेस्त्वन्मताद्गस्ति मार्गः ॥

—तत्त्वसंग्रह पत्रिका, पृष्ठ १०५ ।

§ नात्मास्ति स्कन्धमात्रं तु कर्मबलेशामिसंस्कृतम् ।

अन्तराभवसन्तत्या कुक्षिमेति प्रदीपवत् ॥

आत्मेति नित्यो द्रुवः स्वरूपतोऽविपरिणामवर्मा कञ्चित् पदार्थो नास्ति । कर्मभिः अविद्यादिक्लेशैश्च संस्कारमापन्नं पंचस्कन्धमात्रमेव, अंतराभवसन्तानक्रमेण गर्भं प्रविशति । क्षणे—क्षणे उत्पद्यमानं विनश्यमानमपि तत् स्कन्धपचक स्वसतानद्वारा प्रदीप-कलिकावत् एकत्व बोधयति ।

—अभिधर्म कोश ३, १८, टीका ।

† अमेरिका के मनोवैज्ञानिक प्रो० विलियम जेम्स Willum James ने भी विज्ञान (Consciousness) को विचार प्रवाह मानते हुए नित्य आत्मा के स्थान पर चिन्तसन्तति (Stream of thoughts) को माना है—

जैसे दीपक की ज्योति प्रतिक्षण परिवर्तित होती रहने पर भी सदृश परिवर्तन के कारण एक अखण्ड आकार-सी प्रतीत होती है। उसी तरह बाल, युवा और वृद्ध अवस्था में विज्ञान में प्रतिक्षण परिवर्तन होते रहने पर भी समान परिवर्तन के कारण विज्ञान (आत्मा) का एक अखण्ड रूप से ज्ञान होता है। परन्तु, वस्तुतः वह एक रूप है नहीं। विज्ञान प्रतिक्षण बदलता रहता है। पूर्व क्षण स्थित विज्ञान उत्तर क्षण रूप विज्ञान को उत्पन्न करके नष्ट हो जाता है। इस तरह विज्ञान-प्रवाह (चित्त सन्तति) के मानने से हमारा काम चल जाता है, अतः आत्मा के स्वतन्त्र अस्तित्व को मानने की क्या आवश्यकता है ?

बौद्ध आत्मा के स्वतन्त्र अस्तित्व को नहीं मानते। फिर भी पुनर्जन्म आदि को मानते हैं। उनका कहना है कि दूसरे भव में नाम और रूप उत्पन्न होता है। परन्तु, वह नाम और रूप वह नहीं है, जो मृत्यु के समय था। मृत्यु के समय स्थित विज्ञान सस्कारों की दृढता से गर्भ में प्रविष्ट हो कर फिर से दूसरे नाम और रूप से सबद्ध हो जाता

The unity, the identity, the individuality and the immateriality that appear in the psychic life are thus accounted for as phenomenal and temporal facts exclusively and with no need of reference to any more simple or substantial agent than the present thought or section of stream..... But the Thought is perishing and not an immortal or incorruptible thing. Its successors may continuously succeed to it, resemble it and appropriate it, but they are not the original Thoughts, whereas the soul substance is supposed to be a fixed unchanging thing.

— The Principles of Psychology, P 344-45.

है। अतः एक विज्ञान का मरण और दूसरे विज्ञान का जन्म होता है। जिस प्रकार ध्वनि और प्रतिध्वनि में, मौहर और उसकी छाप में, पदार्थ और पदार्थ के प्रतिबिम्ब में कार्य-कारण संबन्ध है, उसी तरह एक विज्ञान और दूसरे विज्ञान में तथा इस भव के मरण के समय के विज्ञान तथा अगामी भव के जन्म समय के विज्ञान में कार्य-कारण संबन्ध है। विज्ञान कोई नित्य वस्तु नहीं है। इस विज्ञान परम्परा से दूसरे भव में उत्पन्न होने वाले मनुष्य को न पहला ही मनुष्य कह सकते हैं और न उसे पहले मनुष्य से भिन्न ही कहा जा सकता है। *

जिस प्रकार कपास के बीज को लाल रंग से रंग देने से उस बीज का फल भी लाल रंग का उत्पन्न होगा। उसी तरह तीव्र संस्कारों की छाप के कारण अविच्छिन्न सतान से यह मनुष्य दूसरे भव में भी अपने किए हुए कर्मों के फल को भोगता है। इसलिए जिस प्रकार डाकुओं से हत्या किए जाते हुए मनुष्य के टेलीफोन द्वारा पुलिस के थाने में खबर देने से मनुष्य के अन्तिम वाक्यों से मनुष्य के मरने के बाद भी मनुष्य की क्रियाएँ जारी रहती हैं। § उसी तरह संस्कार की दृढता के बल से मरने के अन्तिम चित्त-क्षण से जन्म लेने के पूर्व क्षण के साथ संबन्ध होता है। वास्तव में आत्मा का पुनर्जन्म नहीं होता है, परन्तु जिस समय कर्म-संस्कार अविद्या से संबद्ध होता है, उस समय कर्म को ही पुनर्जन्म कहा जाता है। † इस लिए बौद्ध दर्शन में कर्म

मिलिन्दपण्ह अ २, पृष्ठ ४०-५०, तत्त्वसंग्रह, कर्मफल संबन्ध तथा लोकायत परीक्षा प्रकरण।

§ Buddhist Psychology, Page 25.

† Buddhism in translation (Warren), Page 234-241

को छोड़कर चेतना अलग वस्तु नहीं मानी जाती । †

बौद्ध साहित्य में आत्मा के सबंध में चार तरह की विचारधाराएँ मिलती हैं— १-रूप, वेदना, सज्ञा, संस्कार और विज्ञान इन पाँच स्कन्धों के अतिरिक्त आत्मा कोई स्वतन्त्र पदार्थ नहीं है । २-पाँच स्कन्धों के अतिरिक्त आत्मा एक स्वतन्त्र पदार्थ है । ३-आत्मा का अस्तित्व तो है, परन्तु इसे 'न अस्ति' कह सकते हैं और 'नास्ति' ही । ४-आत्मा है या नहीं है, यह कहना असंभव है ।

प्रथम मान्यता का उल्लेख मिलिन्दपण्ह में मिलिन्द और नागसेन के प्रश्नोत्तर के रूप में मिलता है । इसमें नागसेन स्पष्ट कर देता है, पुद्गल—आत्मा को स्वतन्त्र उपलब्धि नहीं होती है । § वह पाँच स्कन्धों का समूह रूप ही है । जैसे रथ के पहिए, घुरे तथा रथ में लगे हुए डंडे आदि रथ हैं ? नहीं । और क्या इन सब से पृथक् रथ का अस्तित्व है ? नहीं । पहिए, घुरे डंडे आदि के संयुक्त रूप को व्यवहार में रथ कहते हैं । उसी तरह रूप-वेदना आदि के सगठित रूप को आत्मा कहते हैं । *

† चेतनाह भिखवेकम्मति वदामि ।

—अंगुत्तर निकाय, ३, ४५

कम्म विपाका वत्तन्ति विपाको कम्मसंभवो,

कम्मा पुनब्भवा होति एव लोको पवत्तति ।

कम्मस्स कारको नत्थि विपाकस्स च ।

वेदको, सुधम्मा पवत्तन्ति, एवेत सम्मदस्सन ।

—विसुद्धिमग्ग, अ १९

§ पुगलो नुपलब्धति ।

—मिलिन्द पण्ह

* मिलिन्दपण्ह, अ २, विसुद्धिमग्ग, अ १६, कत्यावत्थु, १, २, अभिघर्म

बौद्धों की दूसरी मान्यता है कि आत्मा ५ स्कन्धों में भिन्न पदार्थ है। यह मान्यता नैयायिक आदि दार्शनिकों जैसी है। यहाँ पर पुद्गल-आत्मा को ५ स्कन्धों का बोझ ढोने वाली कहा गया है। §

तीसरी मान्यता की मानने वाले पुद्गलवादी वात्सीयुत्रीय बौद्ध हैं। ये आत्मा के अस्तित्व को मानते हैं, परन्तु उसे न ५ स्कन्धों में भिन्न कह सकते हैं वह। न अभिन्न और न नित्य है और न अनित्य ही। फिर भी यह पुद्गल-आत्मा अपने अच्छे-बुरे कर्मों का कर्ता और भोक्ता है, इसलिए इसके अस्तित्व का निषेध नहीं कर सकते।

चौथी मान्यता के अनुसार आत्मा अव्याकृत है। अनुराध के प्रश्न का उत्तर देते हुए तथागत बुद्ध ने कहा कि तुम जब इस लोक में जीव दिखाने में समर्थ नहीं हो, तो फिर परलोक की तो बात दूर रही। इसलिए मैं आत्मा के अस्तित्व-नास्तित्व के चक्कर में न पड़कर 'दुःख और दुःख निरोध' इन दो तत्त्वों का उपदेश करता हूँ। जैसे तीर से आहत व्यक्ति को- यह तीर किसने बनाया, किसने मारा, कब मारा, किस दशा से मारा, आदि प्रश्न करने व्यर्थ हैं। उसे इन व्यर्थ क प्रश्नों में न उलझकर तीर के घाव की रक्षा की बात सोचनी चाहिए। इसी तरह आत्मा क्या है? परलोक क्या है? तथागत पंदा होते हैं या नहीं? ये सब प्रश्न व्यर्थ हैं, अव्याकृत हैं। ‡

कीर्ण ३, १८टीका, दीर्घनिकाय-पायामिमुत्त, संयुत्तनिकाय, ५, १०, ६।

§ भार भो भिक्षवो देशयिष्यामि भारादानं भारनिक्षेप भारहार च। तत्र भार. पचोपादानकन्धा. भारादान तृप्ति, भारनिक्षेपो मोक्षः, भारहार पुद्गला। —तत्त्वसंग्रह पजिका, आत्मवाद परीक्षा, ३४९, घम्मपद का अन्तवग्गो।

‡ संयुत्तनिकाय, अनुराधमुत्त, अभिघर्मकोश, ५, २२ टिप्पण।

बहुत से स्थानों पर आत्मा के संबंध में प्रश्न करने पर बुद्ध मौन रहे हैं। ‡ इस तरह मौन रहने का कारण पूछने पर उन्होंने कहा— यदि मैं कहता हूँ कि आत्मा है तो शाश्वतवादी हो जाता हूँ और आत्मा नहीं है ऐसा कहता हूँ तो उच्छेदवादो हो जाता हूँ। अतः दोनों का निराकरण करने के लिए मौन रहता हूँ। §

इस तरह हम देखते हैं कि बुद्ध ने आत्मा के मबध में कोई स्पष्ट उल्लेख नहीं किया है। नागार्जुन ने कहा है— “बुद्ध ने यह भी कहा है कि आत्मा है और यह भी कहा है कि आत्मा नहीं है। अतः बुद्ध ने आत्मा या अनात्मा किसी का भी उपदेश नहीं दिया। †

जैन दर्शन

जैनागमों में यत्र तत्र-सर्वत्र दार्शनिक एवं आध्यात्मिक चिन्तन-मनन की सामग्री व्यवस्थित रूप में उपलब्ध होती है। जैनदर्शन स्याद्वाद की नींव पर स्थित है। भगवान् महावीर ने बुद्ध की तरह किसी भी प्रश्न को टालने का प्रयत्न नहीं किया। उन्होंने आत्मा, परमात्मा,

‡ किं नु भो गोतम अत्यत्ताति, एव वुत्ते भगवा तुण्ही अहोसि ।

किं पन भो गोतम नत्यत्ताति, दुतिय पि खो भगवा तुण्ही अहोसि ॥

—सयुत्तनिकाय, ४, १००

§ अस्तीति शाश्वतग्राहो नारित्त्युच्छेददर्शन ।

तस्मादस्तित्वनास्तित्वे नाश्रीयेत विचक्षण, ॥

—माध्यमिक कारिका, १८, १०

† आत्मेत्यपि प्रज्ञापितमनात्मेत्यपि देशत ।

दुद्धेनात्मा न चानात्मा कश्चिदित्यपि देशित ॥

—माध्यमिक कारिका, १९, ६

लोक-परलोक आदि के सबध में पूछे गए प्रश्नों का स्पष्ट उत्तर दिया है।

इस बात को हम पहले ही स्पष्ट कर चुके हैं कि जैनधर्म को एकान्तवाद मान्य नहीं है। वह न तो वैदिक परम्परा मान्य कूटस्थ (एकांत) नित्यत्व को ही ठीक मानता है और न एकान्त क्षणिकत्व को ही सत्य मानता है। क्योंकि प्रत्येक पदार्थ अनेक धर्म या गुण युक्त है। एक अपेक्षा से उसका एक पहलू है, तो दूसरी अपेक्षा से दूसरा पहलू भी है। जैसे सिक्के की दोनो बाजू सत्य हैं— एक तरफ अपने राष्ट्र की सरकार द्वारा मान्य छाप है, तो दूसरी ओर उसके बनने की तारीख एवं सिक्के का मूल्य अंकित होता है। ये दोनो पहलू सिक्के के हैं। किसी एक को महत्त्व नहीं दिया जा सकता है और एक-अस्तित्व में उस सिक्के का मूल्य भी नहीं रह जाएगा। इसी तरह प्रत्येक पदार्थ अनेक धर्म वाला है। अतः हम एकान्त दृष्टि से उसके यथार्थ स्वरूप को नहीं जान सकेंगे।

आत्मा को कूटस्थ नित्य मानने वाले मत का खण्डन करते हुए बौद्ध विचारको ने यह तर्क दिया है कि यदि आत्मा को कूटस्थ नित्य मानेंगे तो उसमें कृत-कारित्व नहीं घट सकेगा। क्योंकि जो व्यक्ति कूटस्थ नित्य होता है, उसमें किसी भी तरह का परिवर्तन नहीं आता। वह दीवार की तरह अपरिवर्तित स्थिति में बना रहता है। अतः वह कुछ कार्य नहीं कर सकेगा। यदि कहो कि प्रकृति कार्य करती है। तो प्रश्न होगा कि प्रकृति द्वारा किए गए कार्य का आत्मा को फल कैसे मिलेगा? यह संभव नहीं कि कार्य कोई करे और फल दूसरा भोगे। यदि यह मान भी लें कि प्रकृति ही उसका फल भोग लेती है। तब भी

समस्या की उलझन बनी रहेगी। फिर तो आत्मा का स्वर्ग-नरक, आदि गतियों में गमन भी नहीं हो सकेगा और न उसका बन्ध होगा और न मुक्ति ही। वह जिस गति एव स्थिति में स्थित है, उसी में बनी रहेगी। इस लोक में भी एक स्थान से दूसरे स्थान में आ जा नहीं सकेगी। परन्तु ऐसा होता है, वह गमनागमन करती है। इसलिए एकांत नित्यवाद यथार्थता से दूर है। उसे मानने पर आत्मा का कृत-कारित्व नहीं रह जाता है।

जो दोष एकान्त नित्यवाद में आते हैं, वे ही दोष आत्मा को एकांत क्षणिक मानने में भी आते हैं। क्षणिकवाद की दृष्टि से प्रतिक्षण नई आत्मा का जन्म होता है। पहले क्षण जो आत्मा थी उसका नाश हो जाता है और दूसरे क्षण अभिनव आत्मा की उत्पत्ति होती है। इससे स्पष्ट है कि द्वितीय क्षण उत्पन्न होने वाली आत्मा प्रथम क्षण में स्थित आत्मा से भिन्न है। यदि भिन्न नहीं है वही है, तो फिर आत्मा नित्य हो जायगी। और उसे भिन्न मानते हैं तो यह प्रश्न उठता है कि जो कर्म प्रथम क्षण स्थित आत्मा ने किया है, उसका फल कौन भोगेगा? यदि कहे कि दूसरे क्षण स्थित आत्मा भोग लेगी, तो यह कहना उचित नहीं है। क्योंकि कर्म कोई करे और उस का फल दूसरे को मिले, यह तो व्यवहार से भी विरुद्ध है। यदि बाप चोरी करेगा तो उसका दण्ड उसकी सन्तान को नहीं, उसे ही मिलेगा। यदि कहे कि उसका फल ही नहीं मिलता तो फिर क्रिया निष्फल हो जायगी और ऐसा होता नहीं।

इसी तरह बन्ध मोक्ष का भी प्रश्न उपस्थित होगा। क्योंकि जब आत्मा में नित्यता है ही नहीं तो फिर कर्म का बन्ध किसे होगा और उसे तोड़ेगा भी कौन? क्योंकि कर्म करने वाला आत्मा तो नष्ट

हो गया है। अतः उसका—कर्म का बन्ध किसी के नहीं होगा। परन्तु ऐसा होता नहीं। जो व्यक्ति बुरे या अच्छे जैसे कर्म करता है, उसे वैसा फल भी मिलता है। इससे स्पष्ट है कि वह शुभाशुभ कर्म का बन्ध करता है और उसे तोड़ता भी है। क्योंकि जिसका बन्ध होता है, उसका नाश भी किया जा सकता है। और यह बन्ध-मोक्ष की स्थिति एकांत क्षणिकवाद में नहीं घट सकती है।

अतः, आत्मा को एकांत नित्य मानना भी दोषयुक्त है। और एकांत अनित्य मानना भी। इसलिए जैन दर्शन उसे न एकांत नित्य मानता है और न एकांत अनित्य ही, वह उसे नित्यानित्य मानता है। आत्म द्रव्य की अपेक्षा से नित्य है। क्योंकि शरीर की बदलती हुई स्थितियों एवं गतियों में भी उसका अस्तित्व बना रहता है। उसके अस्तित्व में, आत्म प्रदेहों में थोड़ा भी अन्नर नहीं पड़ता। परन्तु ज्ञान-दर्शन आदि जो आत्मा के गुण हैं और सदा आत्मा के साथ रहते हैं, उनमें प्रतिक्षण परिवर्तन होता है। इसके अतिरिक्त ससारी आत्मा के शरीर एवं गति में भी परिवर्तन होता रहता है। इस पर्याप्त परिवर्तन की अपेक्षा से उसमें परिवर्तन भी आता है। इस तरह आत्मा न एकांत नित्य है और न एकांत अनित्य ही। वह परिणामी नित्य है — द्रव्य की अपेक्षा से सदा स्थित रहता है और पर्याय की अपेक्षा से सदा बदलता रहता है।

बौद्धों का यह तर्क भी कोई महत्त्व नहीं रखता कि आत्मा सब से अधिक प्रिय होने के कारण मनुष्य उसकी तृप्ति के लिए अहंकार का अत्यधिक पोषण करता है या हिंसा आदि पापों में प्रवृत्त होता है। यह दोष अनात्मवाद में ही उपस्थित होता है। क्योंकि आत्मवादी

इस बात को भली-भाँति जानता है कि अहंकार एवं हिंसा आदि दोष ससार परिभ्रमण के कारण है। इसलिए वह उनसे बचकर रहता है।

संसार में दो दृष्टिएं पाई जाती हैं— १-बाह्याभिमुखी और २-आत्माभिमुखी। जिन प्राणियों को सम्यग्ज्ञान नहीं होता, उनकी दृष्टि बहिर्मुखी होती है। वे पचभूत से बने स्थूल शरीर को ही आत्मा मानने लगते हैं। इसलिए उसे सुरक्षित, स्वस्थ एवं चिरकाल तक बनाए रखने के लिए अनेक तरह के पापों का आसेवन करते हैं और रात-दिन विषय-कषाय में संलग्न रहते हैं। इस तरह वे दुःख की अभिवृद्धि करते हैं। परन्तु जिन्हें सम्यग्ज्ञान है, उनकी दृष्टि आत्माभिमुखी होती है। वे प्रत्येक कार्य करते समय अपने हित की तरह दूसरे के हित एवं सुख का ध्यान रखते हैं। क्योंकि वे प्रत्येक आत्मा को अपनी आत्मा के समान देखते हैं और यह जानते हैं कि मुझे दुःख अप्रिय है, उसी तरह दुनिया के समस्त जीवों को दुःख अप्रिय लगता है, सुख प्रिय है और सभी प्राणी जीना चाहते हैं। इसलिए वे अपने स्वार्थ की पूर्ति के लिए दूसरे प्राणियों का यो ही विनाश नहीं करेगा। वह प्रत्येक कार्य विवेक पूर्वक करेगा। हिंसा आदि दोषों से बचने का प्रयत्न करेगा। इस तरह वह पाप कर्म बंधन एवं दुःखों से सहज ही बच जाता है।

इससे स्पष्ट हो जाता है कि आत्मा के अस्तित्व को मानने से दुःखों की परम्परा नहीं बढ़ती, बल्कि आत्मा को स्वीकार नहीं करने से ही दुःखों की परम्परा में अभिवृद्धि होती है। आत्मा के यथार्थ स्वरूप का परिज्ञाता तो दुःख प्रवाह को ही समाप्त कर देता है। वह जो कुछ करता है, वह शरीर की तुष्टि के लिए नहीं करता, प्रत्युत आत्म

विकास के लिए करता है और आत्मा को शरीर में पृथक् मान कर करता है। इसलिए वह केवल शरीर पोषण के लिए किये जाने वाले सभी दोषों से निवृत्त होकर साधना के-समय के पथ पर बढ़ता है। और वह अपनी सारी शक्ति आत्मा को कर्म एवं कर्म जन्य शरीर आदि साधनों से सर्वथा मुक्त करने में लगा देता है। अतः वह एक दिन शारीरिक एवं मानसिक सभी दुखों से मुक्त होकर अनन्त आत्म सुख को प्राप्त कर लेता है।

इस तरह जैन दर्शन आत्मा के अस्तित्व को स्वीकार करता है। और उसका विश्वास है कि आत्मा के यथार्थ स्वरूप को जानने वाले व्यक्ति को आत्मा ही सर्वप्रिय लगती है। इसलिये वह शरीर पोषण से अपना ध्यान हटाकर आत्म विकास में लगा देता है और आत्म विकास समस्त दोषों से निवृत्त होने पर ही होता है। इस तरह वह सारे दोषों एवं तज्जन्य दुखों से सहज ही वच जाता है।

जैन दर्शन में आत्मा को स्वतन्त्र पदार्थ माना है। वह इन्द्रिय, मन आदि से अलग स्वतन्त्र द्रव्य है और रूप, वेदना आदि से रहित है। क्योंकि रूप आदि पर्यायों भौतिक पदार्थों में होती हैं। जैन दर्शन में माने गये छह द्रव्यों में— १-घर्म, २-अघर्म, ३-आकाश, ४-काल, ५-जीव और ६-पुद्गल, केवल पुद्गल द्रव्य रूप आदि से युक्त है, शेष जड़ एवं चेतन द्रव्यों में रूप आदि नहीं पाये जाते हैं। ससारी जीव में जो रूप एवं कर्म जन्य वेदना आदि परिलक्षित होती है, इसका कारण यह है कि वह कर्म से संयुक्त है और कर्म पुद्गल हैं, अतः जीव में रूप, वेदना, सज्ञा आदि को होने वाली अनुभूति कर्म पुद्गल- के कारण होती है। अतः ये सब आत्मा नहीं, प्रत्युत आत्मा के साथ सबद्ध पुद्गल हैं, पर्यायों

है और इसी कारण उनमें प्रतिक्षण परिवर्तन होता रहता है । इनके पुरातन स्वरूप का नाश एव अभिनव स्वरूप की उत्पत्ति होती रहती है इसी कारण आत्मा को भी पर्याय की अपेक्षा से अनित्य भी माना है ।

अस्तु, इन साकार पुद्गलों के कारण आत्मा को रूपवान नहीं कहा जा सकता । वह इन से अलग अरूपी है और पर्यायों के विनाश कारण उसके द्रव्य स्वरूप में कोई अन्तर नहीं आता, इसलिए वह एकान्त अनित्य नहीं, नित्यानित्य है । आत्मा द्रव्य की अपेक्षा से नित्य और पर्याय की अपेक्षा से अनित्य है । बौद्ध दर्शन में जो आत्मा को रूप आदि से युक्त एव एकान्त क्षणिक माना है, वह कर्म युक्त आत्मा के अद्वर होने वाली पौद्गलिक हरकती एव उसकी परिवर्तित होने वाली पर्यायों को देखकर ही उसे रूप आदि से युक्त एव क्षणिक कहा है । आत्मा के शुद्ध स्वरूप पर अर्थात् आत्म द्रव्य पर जिसमें त्रिकाल में कभी भी अंतर नहीं आता और जो पौद्गलिक गुणों से सर्वथा रहित है, रूप, रस आदि से युक्त नहीं है, बौद्ध दर्शन की दृष्टि नहीं गई । जन विचारकों ने उसके यथार्थ स्वरूप का प्रत्यक्षीकरण करके रखा है और वह अनुभव से सत्य सिद्ध होता है ।

जैन दर्शन ने किसी भी वस्तु को न एकान्त नित्य कहा है और न एकान्त रूप से अनित्य माना है । क्योंकि वस्तु अनन्त गुणों से युक्त है, अतः उसके लिए एकांत भाषा का प्रयोग ही नहीं किया जा सकता । परन्तु, इससे यह मानना गलत है कि जैन दर्शन सशयशील है। उसे वस्तु के नित्यानित्य, एक-अनेक आदि स्वरूपों में पूरा विश्वास है और वह निश्चयात्मक रूप से कहता है कि वस्तु नित्य भी है और अनित्य भी है । उसे वस्तु के उभय रूपों में निश्चय है । परन्तु तथैव, गत बुद्ध जब आत्मा

आदि को अव्याकृत कहते हैं, तो इसका अर्थ यह है— उन्हें आत्मा के स्वरूप के सवध में कोई निश्चय नहीं है। इस लिए वे अन्य दार्शनिकों को कटु आलोचनाओं से बचने के लिये उन्हें अव्याकृत कहकर अपना पीछा छुड़ाते हैं। परन्तु, जैन विचारकों ने आत्मा, परमात्मा, मोक्ष आदि के यथार्थ स्वरूप को बनाया है। §

इस तरह जैन दर्शन एवं बौद्ध दर्शन में मौलिक अंतर यह है कि बौद्ध दर्शन आत्मा को रूप, वेदना आदि पांच स्कन्धों से अतिरिक्त नहीं मानता और जैन दर्शन उसे इन से अलग स्वतन्त्र द्रव्य मानता है। बौद्ध दर्शन आत्मा को क्षणिक मानता है और जैन दर्शन एकात्म रूप से क्षणिक नहीं मानता। बौद्ध दर्शन मुक्त अवस्था में आत्मा को अभाव-शून्य अवस्था मानता है और जैन दर्शन मुक्त अवस्था में भी आत्मा के अस्तित्व को स्वीकार करता है और उसे अनन्त ज्ञान, अनन्त दर्शन, अव्याबाध सुख एवं अनन्त शक्ति से संपन्न मानता है।

प्रश्न— जैनधर्म और बौद्ध धर्म दोनों में कोई समानता है या नहीं ?

उत्तर— जैनधर्म और बौद्धधर्म में अनेकों समानताएं पाई जाती हैं। दोनों वेदों को प्रमाण नहीं मानते। हिंसामय यज्ञों के दोनों विरोधी हैं। जगत का नियन्ता ईश्वर है, यह दोनों का विश्वास नहीं है। दोनों पुरुष में ही, उसका आध्यात्मिक विकास होने पर देवत्व की कल्पना करते हैं। दोनों अहिंसा के अनुयायी हैं। दोनों के सध में साधु और साध्वी को महत्त्वपूर्ण स्थान प्राप्त है। इन बातों के अलावा जैनधर्म के चौबी-

§ इस सम्बन्ध में हम 'आत्म विचारणा', 'कर्म विचारणा' आदि प्रकरणों में विस्तार से लिख चुके हैं।

सबे तीर्थंकर भगवान महावीर और महात्मा बुद्ध दोनों समकालीन थे। दोनों राजकुमार थे, विवाहित थे। सोने के सिंहासनो को लात मार दोनों ने प्रव्रज्या ग्रहण की थी, साधनाकाल में दोनों के जीवन में अनेको बाधाएँ उपस्थित हुईं। ब्राह्मण संस्कृति से दोनों की टक्कर थी, दोनों ही भ्रमण संस्कृति के स्तम्भ थे। वैदिकी हिंसा हिंसा न भवति, की असंगत और हिंसक वारणा का दोनों ने डट कर विरोध किया था। इस प्रकार अन्य भी अनेको बातें हैं, जिनके कारण जैनधर्म और बौद्धधर्म में समानता पाई जाती है।

प्रश्न— जैनधर्म और बौद्धधर्म में कोई भिन्नता है ? यदि है तो वह क्या है ?

उत्तर— दोनों धर्मों में अनेको जगह मतभेद मिलता है। दोनों के धार्मिक ग्रन्थ जुदे-जुदे हैं, इतिहास जुदा है, कथाएँ जुदी हैं, इतना ही नहीं, धार्मिक सिद्धांत भी दोनोंके नितान्त भिन्न हैं। जैनधर्म नित्य और अभीष्टिक जीव तत्त्व का अस्तित्व मानता है, तथा उस का विश्वास है कि जब तक यह जीव कर्मों से बंधा हुआ है, तब तक संसार में भ्रमण करता रहता है। जब अहिंसा, सयम और तप की त्रिवेणी में डुबकिया लगा कर अनादिकालीन अपने कर्म-मल को सदा के लिए धो डालता है, निष्कर्म हो जाता है, तब मुक्त होने पर सिद्धशिला में जा विराजता है, और अनन्तकाल तक आत्मिक गुणों में मग्न रहता हुआ शाश्वत आत्मिक सुखो को भोगता है, किन्तु बौद्धधर्म जीव तत्त्व को नहीं मानता है। उसके मत में जिसे जीव कहा जाता है, वह कोई नित्य पदार्थ नहीं है प्रत्युत क्षणिक धर्मोंकी एक सन्तान है, जैसे तेल और बत्तीके जल चुकने पर दीपक का विनाश हो जाता है, वैसे ही उस सन्तान का भी

नाश हो जाता है। बौद्धधर्म का यह सिद्धांत जैनधर्म ने सर्वथा विपरीत है।

इसी प्रकार जैनसाधुओं में और बौद्धसाधुओं की मर्यादाओं में बहुत अन्तर पाया जाता है। जैनसाधु का जीवन तपश्चरुण की दृष्टि से बड़ा ही कठोर जीवन होता है। जैनसाधु कड़ी से कड़ी सरदी पड़ने पर भी आग नहीं सेकते, प्यास के मारे कण्ठ सूख जाने पर भी सचित्त जल का सेवन नहीं करते। चाहे कितनी भूख लगी हो पर फल आदि कच्ची सब्जी नहीं खाते। आग और हरी सब्जी का स्पर्श नहीं करते। बुढापा या बीमारो होने पर भी कोई मवारी नहीं करते। सदा सर्वत्र नगे पाव और नगे सर पाद-भ्रमण करते हैं। पैरो में जूते नहीं पहनते, कौडी पैसा आदि कुछ भी धन अपने पास नहीं रखते सूई तलक रात्रि को अपने पास नहीं रहने देते। ऐनक के फ्रेम में भी वांस का खण्ड रखते हैं, उसमें लोहे का तार नहीं रखते। ऐसे अनेकों नियम हैं, जो बौद्ध साधुओं में नहीं पाए जाते।

बौद्ध साधुओं को सचित्त जल के सेवन से कोई सकोच नहीं, वे सहर्ष सचित्त वनस्पति को अपने उपयोग में लाते हैं। रेल, टागा, मोटर हवाई जहाज आदि जितनी भी सवारिया हैं, वे सभी का प्रयोग करते हैं। रुपया, पैसा, सोना, चादी आदि सभी प्रकार का धन अपने काम में लाते हैं। बौद्धसाधुओं को यदि उनका कोई शिष्य घर जीमने का निमंत्रण देता है, तो वे उस के निमंत्रण को स्वीकार करके उसके घर चले जाते हैं किन्तु जैन साधु ऐसा नहीं करते। जैन साधु किसी का निमंत्रण नहीं मानते, किसी के घर जाकर नहीं जीमते। वे तो घरों से भिक्षा मांग कर लाते हैं, और अपने स्थान में आकर ही भोजन का ग्रहण करते हैं। इस प्रकार बौद्ध साधु और जैन साधु के

जीवन-में आचार-विषयक अनेको मतभेद हैं ।

बौद्धसाधु मांस खाते हैं । इनका विश्वास है कि जो मांस बौद्धसाधुओं के निमित्त तैयार नहीं किया गया है, उस मांस को खाने में कोई दोष नहीं है । इसीलिए जापान में बौद्धमासविक्रेताओं की दुकानों पर "Not kindle for you" अर्थात् "यह मांस आपके लिए तैयार नहीं किया गया है" इन शब्दों से अंकित बोर्ड लगे रहते हैं । इनके लगाने का यही उद्देश्य होता है कि बौद्धसाधु निर्दोष समझकर यहाँ से मांस ले सकें । स्वयं महात्मा बुद्ध के जीवन में, ऐसे प्रसंग आए हैं, जिनमें उन्होंने मासाहार का सेवन किया है, महात्मा बुद्ध की मृत्यु ही सूअर का मांस खाने से हुई थी । किन्तु जैन साधु मासाहार के सर्वथा त्यागी होते हैं, मांस तो क्या वे सचित्त वनस्पति को भी नहीं छूते हैं । कच्ची सब्जी के स्पर्शमात्र से वे तो हिंसा की कल्पना करते हैं । ऐसे अहिंसक जीवन में मासाहार का तो पंदा नहीं होता । जैनसाधु तो मासाहार से सर्वथा दूर रहते ही हैं, किन्तु जैन गृहस्थ भी इसे कभी अपने उपयोग में नहीं लाते हैं । जैनधर्म मासाहार को अभक्ष्य और हिंसापूर्ण आहार बतलाता है । जैनधर्म में मासाहार का बड़ी दृढ़ता से विरोध किया गया है । कुरुणा के सागर भगवान ने इसे कुव्यसनों में माना है और नरक का कारण बतलाया है । जैन वाङ्मय के प्रसिद्ध सूत्र श्री स्थानागसूत्र के चतुर्थ स्थान में लिखा है कि प्राणी महारभ करने से, महापरिग्रह रखने से, पञ्चेन्द्रिय जीवों का वध करने से, और मांस का भक्षण करने से नरक में जाता है । बौद्धधर्म और जैनधर्म में कितनी भिन्नता है यह ?

जैनधर्म निवृत्ति प्रधान धर्म है । इस में सभी प्रकार के पापों की विरक्ति पर विशेष लक्ष्य दिया गया है । मुनियों के लिए जीवहिंसा

असत्य, चोरी, अन्नहाचर्य, परिग्रह आदि का सर्वथा त्याग बतलाया गया है। उन्हे मन, वचन और काया से न स्वयं हिंसा करनी चाहिए और न दूसरो से करानी चाहिए, और न हिंसा करने वाले का अनुमोदन करना चाहिए। कृत, कारित और अनुमोदन करने की यह भावना सभी व्रतो के लिए है। मुनिव्रत धारण करते समय व्यक्ति को प्रतिज्ञा करनी पड़ती है कि “ सर्वं सावज्ज जोगं पचक्खामि ” अर्थात् मैं सभी सावद्य प्रवृत्तियों का त्याग करता हूँ, किन्तु बौद्धधर्म ने निवृत्ति धर्म को इतना महत्त्व नहीं दिया।

जैनधर्म ने आत्मा, परमात्मा, पुण्य, पाप, बन्ध, निर्जरा आदि जिस किसी भी तत्त्व को पकडा है, उसके स्वरूप को पूर्णरूप से जनता के सामने रखा है। भगवती सूत्र में वर्णित गंगा अनंगार के भागों अपनी विशेषता आप ही रखते हैं, उन्हे समझना कोई खाला जी का घर नहीं। जितना सूक्ष्म, गभीर और तात्त्विक विवेचन जैनधर्म ने अध्यात्म जगत को दिया है, इतना बौद्धधर्म ने तो क्या किसी भी जैनेतर धर्म ने नहीं दिया।

जैनधर्म का अधिक भुकाव पदार्थों के स्वरूप के अन्वेषण और अनुसन्धान की ओर रहा है, आत्मा के अनादिकालीन कर्ममल की विशुद्धि के लिए, अहिंसा, सयम और तप की आराधना की ओर रहा है, जैनधर्म का दृष्टिकोण अलौकिक रहा है, आत्मसुधार का रहा है, लौकिक जीवन की ओर जैनधर्म ने विशेष महत्त्व नहीं दिया। इसका यह अर्थ नहीं है कि जैनधर्म लौकिक जीवन की सर्वथा उपेक्षा करता है, लौकिक आचार विचार के उत्थान की ओर भी उसने ध्यान तो दिया है, परन्तु उतना नहीं, जितना कि लोकोत्तर आचार-विचार की ओर दिया है। इसके विपरीत बौद्धधर्म का भुकाव लौकिक आचार-

विचार की ओर ही अधिक रहा है, उसने लोकोत्तर (आत्मिक) आचारविचारगत उत्कर्ष की ओर विशेष लक्ष्य नहीं दिया। यही इनमें आचारविचारगत भिन्नता है।

इस प्रकार जैनधर्म और बौद्धधर्म में सिद्धान्तिक और धार्मिक दृष्टि से पर्याप्त मतभेद पाया जाता है। तथापि इस सत्य से इन्कार नहीं किया जा सकता कि दोनों धर्म एक ही क्षेत्र में फले फूले हैं, और अन्य धर्मों की अपेक्षा एक दूसरे के अधिक निकट हैं।

भगवान महावीर और महात्मा बुद्ध के जीवन में जो समानता तथा असमानता है, उसे निम्नोक्त तालिका से समझा जा सकता है—

	महावीर	बुद्ध
पिता	सिद्धार्थ	शुद्धोधन
माता	त्रिशला	महामाया
गोत्र	कश्यप	कश्यप
जन्मभूमि	क्षत्रियकुण्डग्राम	कपिलवस्तु
जाति	जात	शाक्य
जन्मसम्बन्ध	ई०पू० ५९९	ई०पू० ६००
स्त्री	यशोधरा	यशोधरा
सन्तान	प्रियदर्शना [पुत्री]	राहुल [पुत्र]
दीक्षा	३०वर्ष की आयु में	२९वर्ष की आयु में
आदितप	१२ वर्ष	६वर्ष
ज्ञानप्राप्तिस्थान	ऋजुवालिका तट	(बौद्ध) गया
निर्वाण	वि. स. से ५२७वर्ष पूर्व	वि. स. से ५२०वर्ष पू.
निर्वाणस्थान	मध्यम अपापा (पावापुरी)	कुशी नगर
आयुष्य	७२ वर्ष	८० वर्ष
महाव्रत	पांच महाव्रत	पाच शील
सिद्धांत	अनेकान्तवाद	क्षणिकवाद

जैन दर्शन और चार्वाक दर्शन

नवम अध्याय

प्रश्न- भारतीय दर्शनों में चार्वाक नास्तिक दर्शन माना गया है। वैदिक दार्शनिकों ने चार्वाक की तरह जैन दर्शन को भी नास्तिक दर्शन कहा है। अतः यह स्पष्ट करें कि चार्वाक एवं जैन दर्शन में क्या अन्तर है ?

उत्तर- आस्तिक-नास्तिकवाद प्रकरण में हम विस्तार से बता चुके हैं कि जैन दर्शन नास्तिक दर्शन नहीं, आस्तिक दर्शन है। उसे नास्तिक दर्शन कहना केवल सांप्रदायिक व्यामोह मात्र है। यदि वेद को प्रमाण न मानने मात्र से ही कोई दर्शन नास्तिक हो जाता हो, तब साख्य दर्शन को भी नास्तिक दर्शन मानना होगा। क्योंकि जैनो की तरह वह भी वेद को ईश्वर कृत एवं प्रमाण रूप नहीं मानता। श्रीर गंकराचार्य वेद को प्रमाण रूप मानता है, फिर भी वैदिक पुराणों में उसे नास्तिक कहा है §। इससे स्पष्ट होता है कि नास्तिक आस्तिक का

§ मायावादी वेदान्ती (गंकराचार्य) अपि नास्तिक एवं पर्यवसाने नपद्यते इति ज्ञेयम् । अत्र प्रमाणानि साख्य प्रवचन भाग्योदाहृतानि पद्मपुराण वचना-नि यथा-

मायावादमसच्छास्त्रं प्रच्छन्नं बौद्धमेव च ।

मयैव कथितं देविकला ब्राह्मणरूपिणा ॥

मवर्ष वेद को प्रमाण मानने या नही मानने से नही है । यह परिभाषा सम्प्रदायवाद के विषाक्त युग मे बनाई गई है । वस्तुतः जो विचारक आत्मा के स्वतन्त्र अस्तित्व एवं परलोक के अस्तित्व को नही मानते, वे नास्तिक और जो इनमें विश्वास रखते है वे आस्तिक कहलाते हैं । इस दृष्टि से जैन दर्शन नास्तिक नही, बल्कि आस्तिक दर्शन है । इस बात को हम आस्तिक नास्तिक विवेचन मे स्पष्ट कर चुके है । अब हम चार्वाक एव जैन दर्शन मे समानता है या नही? इस पर विचार करेंगे । इस तुलनात्मक विवेचन को प्रारंभ करने से पहले चार्वाक दर्शन को समझ लेना अवश्यक है । इसलिए पहले हम चार्वाक दर्शन की मान्यता पर विचार करेंगे ।

चार्वाक दर्शन

चार्वाक दर्शन पुण्य-पाप आदि तत्त्वो को नहीं मानता । वे इस बात को भी स्वीकार नही करते कि व्यक्ति के द्वारा की जाने वाली किसी भी क्रिया का इस लोक के अतिरिक्त परलोक मे फल मिलता है । वे समस्त तत्त्वो का चूर्ण कर जाते हैं, इसलिए उन्हें चार्वाक कहते है * । इनकी भाषा लोक रुचि को लिए हुए होती है, इस तरह भाषा

अपार्थ श्रुतिवाक्याना दर्शयल्लोक गर्हितम्

कर्म-स्वरूपत्याज्यत्वमत्र च प्रतिपाद्यते ॥

सर्वं कर्म परिअशान्नेष्कर्म्यं तत्र चोच्यते ।

परमात्मजीवयोरैक्य मयात्र प्रतिपाद्यते ॥

—साह्यप्रवचन भाष्य, १, १ भूमिका; न्यायकोश पृ ३७२१

* चर्वन्ति, भक्षयन्ति तत्त्वतो न मन्यन्ते पुण्यपापादिक परोक्ष वस्तुजातमिति चार्वाका ।

—गुणरत्न सूत्र ।

की सुन्दरता के कारण भी उन्हें चार्वाक कहते हैं* । इन का आचरण सामान्य लोगो की तरह होता है, इन में सयम एवं तप का अभाव होता है । साधारण लोगो की तरह भोगो में आसक्त रहने के कारण इन्हे लोकायत या लोकायतिक भी कहते हैं † । चार्वाक पुण्य-पाप को नहीं मानते और उनके फल स्वरूप मिलने वाले नरक स्वर्ग को भी नहीं मानते, इसलिए इन्हे नास्तिक भी कहते हैं † ।

चार्वाक भौतिकवादी दर्शन है । वह मानता है कि सृष्टि में पृथ्वी, जल, तेज, वायु और आकाश ये पांच मूल तत्त्व हैं । इन्हीं से सृष्टि का निर्माण होता है । पांचो तत्त्वो के सम्मिलन से आत्मा की उत्पत्ति होती है । और उसके विनाश के साथ आत्मा का भी विनाश हो जाता है § । अतः, चार्वाक दर्शन की मान्यता है कि ससार में आत्मा नाम की कोई स्वतन्त्र शक्ति नहीं है । उसका अस्तित्व तभी तक रहता है, जब तक पचभूतो का अथवा शरीर का अस्तित्व रहता है ; शरीर के नाश के साथ आत्मा का भी विनाश हो जाता है । इसलिए दुनिया में जो कुछ है, वह यह मनुष्य लोक ही है । इसके अतिरिक्त

* चारुःलोकसम्मतः वाकः वाक्यं यस्स सः चार्वाकः । —वाचस्पत्यकोश ।

‡ लोकाः निर्वाचारा. सामान्यलोकस्तद्वाचरन्ति स्मेति लोकायता लोकायतिका ।
—गुणरत्न मूरि ।

† नास्ति पुण्यं पापमिति मतिरस्य नास्तिकः । —आचार्य हेमचंद्र

§ मति पचमह्वभूया, इहमेगेसिमाहिया ।

पुढवि, आउ, तेउ वा वाउ आगास पचमा ॥

एस पच मह्वभूया, तेबो एगोति आहिया ।

अह तीस विणासेण, विणासो होइ देहिणो ।

नरक-स्वर्ग आदि परोक्ष लोक नहीं है। अतः आत्मा मर कर नरक-स्वर्ग में नहीं जाती और न वह पाप-पुण्य से आवद्ध होती है। इसलिए मनुष्य को धर्म-कर्म करने की आवश्यकता नहीं है। उसे आनन्द पूर्वक अपना जीवन विताना चाहिए। यह जीवन बड़ी कठिनता से मिला है, अतः खाने-पीने एवं ऐश-आराम में सदा व्यस्त रहना चाहिए। भोग-विलास में निमग्न रहना चाहिए। इस मत के एक विचारक ने कहा भी है--

“यावज्जीवेत् सुखं जीवेत्, ऋणं कृत्वा घृत पिबेत् ।

भस्मीभूतस्य देहिनः, पुनरागमणः कुतो ॥”

इससे स्पष्ट होता है कि चार्वाक दर्शन पूर्णतः भौतिकवादी है। वह प्रत्यक्ष में दिखाई देने वाले शरीर एवं भोगों के अतिरिक्त किसी भी वस्तु को वास्तविक नहीं मानता है। इसे प्रत्यक्ष के अतिरिक्त कोई भी प्रमाण मान्य नहीं है।

जैन दर्शन

जैन दर्शन पांच भूतों के सघात से बने हुए शरीर को ही आत्मा नहीं मानता है। आत्म विचारणा प्रकरण में हम इस बात को स्पष्ट कर चुके हैं कि आत्मा शरीर, इन्द्रिय एवं मन से अतिरिक्त स्वतन्त्र द्रव्य है और शरीर आदि का विनाश होने पर भी उसका नाश नहीं होता है। वह सदा-सर्वदा अपने स्वरूप में स्थित रहता है। कभी भी, किसी भी अवस्था में आत्मा के असख्यात प्रदेशों में थोड़ा भी अन्तर नहीं आता। उनकी सख्या न कभी बढ़ती है और न घटती है। अनन्त काल तक पुद्गलों के साथ सवध रहने पर भी आत्मप्रदेशों की सख्या एवं आत्मा के स्वभाव में कोई अन्तर नहीं आता। इसलिए आत्मा

को आत्म द्रव्य की अपेक्षा में नित्य माना गया है । यह सत्य है कि उसके गुणों में परिवर्तन अवश्य होता है, उनको पर्यायों प्रतिक्षण बदलती रहती है । जैसे ज्ञान एवं दर्शन आत्मा के गुण हैं । आत्मा में अनन्त ज्ञान एवं अनन्त दर्शन स्थित हैं । प्रत्येक आत्मा ज्ञान एवं दर्शन की सत्ता लिए हुए है । यह बात अलग है कि समारी आत्माएं ज्ञानावरण एवं दर्शनावरण कर्म के आवरण में आवृत्त होने के कारण उनका ज्ञान एवं दर्शन पूर्णतः प्रकट नहीं हो पाता है । जितना-जितना कर्मों का क्षयोपशम होता है, उतना ही ज्ञान-दर्शन का प्रत्यक्षीकरण होता है । ज्ञान और दर्शन के द्वारा आत्मा पदार्थों को जानता-देखता है । पदार्थ पर्याय युक्त हैं और पर्यायों सदा बदलती रहती हैं, इसलिए प्रत्येक पदार्थ पर्यायों की अपेक्षा से अनित्य है और ज्ञान एवं दर्शन से पदार्थों की पर्यायों का भी बोध होता है । अतः पर्यायों के परिवर्तन के साथ उसका ज्ञान भी परिवर्तित होता रहता है । जैसे भगवान् महावीर के समय नालन्दा आदि शहर थे और आज भी वे स्थान स्थित हैं । परन्तु, उस युग के नालन्दा एवं आज के नालन्दा की स्थिति में बहुत अन्तर आ गया है । इतने लम्बे काल की बात को छोड़िये, आज के पहले के भारतीय एवं पाकिस्तानी सीमा में स्थित शहरों की स्थिति एवं आज की स्थिति में कितना अन्तर आ गया है इस बात को प्रत्येक व्यक्ति भली-भाँति जानता है । तो इस परिवर्तन के साथ हमारे ज्ञान एवं दर्शन की अनुभूति में भी परिवर्तन हो गया । ज्ञान और दर्शन आत्मा के गुण हैं और गुण सदा गुणों में रहने हैं । अतः ज्ञान-दर्शन आत्मा से संबद्ध हैं और कभी भी आत्मा से अलग नहीं होते । उनके अस्तित्व के अभाव में आत्मा का अस्तित्व ही नहीं रह पाता है । तो उनके परिवर्तन का अर्थ होता है आत्मा की पर्यायों

का परिवर्तन । इस अपेक्षा से आत्मा अनित्य भी मानी गई है । वह द्रव्य की अपेक्षा नित्य है और पर्याय की अपेक्षा अनित्य है ।

ससारी आत्मा कर्मों से आवद्ध होने के कारण शरीर से भी युक्त है । जब तक वह सपूर्ण कर्मों का नाश नहीं कर देता, तब तक वह शरीर से छूटकारा नहीं पा सकता है । मृत्यु के समय स्थूल-औदारिक शरीर यही छूट जाता है और अपने आगामी जन्म के स्थान तक पहुंचने के लिए उसे श्याश्याऽ समय लगते हैं । उतने काल तक वह स्थूल शरीर में रहित रहता है, फिर भी अशरीरी नहीं होता । क्योंकि, कार्मण शरीर सदा उसके साथ रहता है । उस समय भी वह शरीर आत्मा से संबद्ध रहता है और उसी कार्मण शरीर के माध्यम से वह अपने बांधे हुए आयुष्य के अनुरूप स्थान में पहुंच जाता है और वहां पहुंच कर सबसे पहले आहार ग्रहण करता है और उसके बाद औदारिक या वैक्रिय-स्थूल शरीर बनाता है । यह शरीर प्रति समय परिवर्तित होता है और आत्मा के बांधे हुए कर्मों में भी प्रतिक्षण परिवर्तन आता रहता है । आत्मा शरीर से संबद्ध होने के कारण शरीर आदि पर्यायों के परिवर्तन की अपेक्षा से भी अनित्य कहलाता है । इस तरह हमने देखा कि आत्मा अपेक्षा-विशेष से नित्य भी है और अनित्य भी । परन्तु, एकान्त रूप से नाशवान नहीं है । शरीर के विनाश के साथ ही उसका अस्तित्व समाप्त नहीं हो जाता । एकान्त क्षणिकवाद को मानने वाले बौद्धों ने भी शरीर के नाश के साथ-साथ आत्मा का विनाश नहीं माना है । अतः शरीर के साथ आत्मा का विनाश मानना भारतीय सस्कृति के किसी भी आस्तिक विचारक को स्वाकार नहीं है । इससे स्पष्ट हो जाता है कि चार्वाक दर्शन एवं जैन दर्शन में सबसे बड़ा अन्तर यह है कि जैन दर्शन आत्मा की स्वतंत्र सत्ता एवं उसके परिणामी नित्यत्व

को स्वीकार करता है और चार्वाक दर्शन आत्मा को शरीर से अलग स्वतन्त्र तत्त्व एवं शरीर के वाद भी उसके स्थित रहने को नहीं मानता ।

चार्वाक दर्शन पदार्थों के स्वरूप को जानने-देखने के लिए प्रत्यक्ष ज्ञान को ही प्रमाण मानता है, अनुमान, आगम आदि परोक्ष ज्ञान को प्रमाण नहीं मानता । परन्तु, जैन दर्शन प्रत्यक्ष और परोक्ष दोनों ज्ञानों को प्रमाण मानता है । वह अनुमान, उपमान, आगम आदि प्रमाणों को भी स्वीकार करता है । क्योंकि केवल चक्षु प्रत्येक पदार्थ के यथार्थ स्वरूप को जानने में समर्थ नहीं है । वह स्थूल होने के कारण भौतिक पदार्थों के स्थूल रूप को मर्यादित रूप से जान-देख सकती है । कई भौतिक पदार्थ इतने सूक्ष्म होते हैं कि उन्हें आंखों से देख सकना कठिन ही नहीं, असंभव है । जैसे— परमाणु को आंखों से नहीं देखा जा सकता, आंखों से ही नहीं, सूक्ष्म दर्शक यंत्र (Microscope) के सहयोग से परमाणु के दर्शन नहीं हो सकते । फिर भी हम यह नहीं कह सकते कि आंखों से दिखाई नहीं देने के कारण परमाणु नहीं है । क्योंकि उसका कार्य रूप से अनुभव होता है । परमाणुओं के मिलने एवं बिछुड़ने पर ही भौतिक वस्तुओं का निर्माण एवं विध्वंस होता है । समस्त भौतिक पदार्थों का मूल आधार परमाणु है । दुनिया के तमाम भौतिक पदार्थ— जिनका इन्द्रियों द्वारा ग्रहण किया जा सकता है, अनन्त-अनन्त परमाणुओं के स्कन्ध रूप हैं । क्योंकि अनन्त परमाणुओं का स्कन्ध ही चक्षु ग्राह्य हो सकता है । इससे स्पष्ट है कि परमाणु के स्कन्ध रूप कार्य को देख कर उसके कारण परमाणु के अस्तित्व का सहज ही अनुमान लगा सकते हैं । चार्वाक भी परमाणु को तो मानता ही है, अतः आंखों से दृष्टिगोचर होने वाले प्रत्यक्ष के अतिरिक्त अनु-

मान को सर्वथा प्रमाण नहीं मानने की घोषणा करना उन्मत्त प्रलाप मात्र है ।

चार्वाक आगम प्रमाण को भी नहीं मानते, वे उसे सर्वथा अप्रमाणिक मानते हैं । परन्तु, अनेक परोक्ष बातों को सिद्ध करने के लिए वे उनका सहारा भी लेने हैं । जैसे— अमुक युग में अमुक व्यक्ति हुआ था या हमारे दादा-परदादा आदि ऐसे वीर या दानी या सच्चरित्रवान आदि थे, जब हम यह कहते हैं तो हम इन्हे न तो प्रत्यक्ष में देखते हैं और न देख ही सकते हैं, फिर भी इतिहास एव अपने पिता, दादा आदि के वचनों पर विश्वास रख कर उन घटनाओं को सत्य मानते हैं। यदि किसी के दादा ने किसी को एक हजार रुपया उधार दिया है, हमने तो उसे उधार देते वक्त देखा नहीं, परन्तु बही में लिखा है, तो क्या उस लिखावट के आधार पर हम उस हिसाब को सही नहीं मानेंगे ? क्यों नहीं । उसे अवश्य ही सही मानेंगे और उसके आधार पर रुपये वसूल करेंगे । यही बात आगम के सबध में है । आगम आप्त पुरुषों की वाणी है और आप्त पुरुष वे हैं, जो राग-द्वेष के विजेता हैं । अतः उनकी वाणी में असत्यता एव परस्पर विरोध नहीं होता । इस लिए वे अपने दिव्य ज्ञान में जो देखते हैं वही आगम के रूप में हमारे सामने सुरक्षित है । जैसे— बाप-दादे द्वारा प्रत्यक्ष में देखी गई बात उनकी लिखावट के आधार पर सत्य मानी जाती है— चार्वाक भी इसे सत्य मानता है, इसी तरह सर्वज्ञ पुरुषों के दिव्य ज्ञान से प्रत्यक्ष किए हुए स्वरूप को असत्य मानना केवल बुद्धि का अजीर्ण है । अतः आगम प्रमाण को नहीं मानना चार्वाक का हठ ही है । इसे नहीं मानने को पीछे कोई ठोस तर्क एव प्रमाण नहीं है ।

इस तरह हम देखते हैं कि जब परमाणु— जो वर्ण, गन्ध, रस, स्पर्श आदि से युक्त है वह भी आंखों से दिखाई नहीं देता, तो आत्मा जो वर्ण आदि से रहित है वह आंखों से कैसे देखा जा सकता है। फिर भी हमें उसका अनुभव अवश्य होता है। जैसे परमाणु दिखाई नहीं देता, फिर भी उसके कार्य को देख कर उसके अस्तित्व का अनुमान करते हैं। इसी तरह आत्मा के चेतना रूप कार्य को देख कर हम यह अनुभव करते हैं कि शरीर से अतिरिक्त आत्मा का स्वतन्त्र अस्तित्व है। क्योंकि, जब आत्मा शरीर को त्याग कर चला जाता है— जिसे लोक भाषा में मृत्यु कहते हैं, उसके बाद भी शरीर का अस्तित्व बना रहता है, परन्तु उसमें चेतना का अभाव होने से वह किसी तरह की हरकत नहीं कर सकता। इससे स्पष्ट होता है कि आत्मा का शरीर से पृथक् अस्तित्व है। यदि आत्मा और शरीर एक ही होते तो आत्मा के निकलते ही शरीर का नाश हो जाता या शरीर का नाश होने पर चेतना (आत्मा) का लोप होता है। यदि ऐसा होता तब तो यह माना जा सकता था कि आत्मा और शरीर एक ही है। परन्तु, ऐसा होता नहीं है। आत्मा के निकल जाने के बाद भी शरीर निष्क्रिय पड़ा रहता है। उसमें पाँचों भौतिक तत्त्व विद्यमान रहते हैं, फिर भी चेतना के अभाव में उसका कोई मूल्य नहीं रह जाता है। इससे आत्मा का अस्तित्व स्पष्टतः प्रतीत होता है। वह आंखों से दिखाई नहीं देने पर भी हमारी अनुभूति से छिपा नहीं रहता है, हम उसे प्रतिक्षण अनुभव एवं दिव्य ज्ञान की चक्षुओं से देख सकते हैं।

आत्मा को तरह आगेम को भी हमने नहीं देखा। परन्तु, इतने मात्र से वह अप्रमाणिक नहीं हो जाते। जब हम बाप-दादो द्वारा कही एवं लिखी हुई बातों को उनकी लिखावट एवं वाणी मानकर सच

मानते हैं, तो आगम को असत्य मानने का प्रश्न ही समाप्त हो जाता है। आगम भी क्या है ? आप्त पुरुषों द्वारा कथित विचार ही तो आगम है और आप्त पुरुष वह है, जिसने राग-द्वेष का क्षय कर दिया है। वीतराग होने के कारण उसकी वाणी में किसी भी तरह का विरोध, असत्य एव अपूर्णता नहीं रह जाती है। इसलिए सर्वज्ञ पुरुष द्वारा कहे गए आगम सत्य एव प्रामाणिक है। उस में सशय करने का विल्कुल अवकाश ही नहीं रहता है।

इस तरह हम देख चुके हैं कि जैन दर्शन एवं चार्वाक दर्शन में पर्याप्त भेद है। फिर भी, जैन दर्शन अनेकान्तवादी है। इसलिए वह चार्वाक दर्शन में भी आशिक सत्य को देखता है। क्योंकि जैन दर्शन भी अपेक्षा विरोध से भौतिकवाद को भी स्वीकार करता है। वह चार्वाक की तरह एकांत रूप से, भौतिकवाद का समर्थन नहीं करता और न एकांत रूप से उसे झुठलाता ही है। जैन दर्शन सापेक्षवाद का स्वीकार करता है, इसलिए वह अध्यात्मवादी होते हुए भी एक नय से, एक अपेक्षा से भौतिक पदार्थों को भी साधना में सहायक मानता है। वह लाल कपड़े को देखने मात्र से त्रिगडने वाले बिल की तरह भौतिकता के नाम मात्र से चिढ़ता नहीं है। वह प्रत्येक वस्तु में रहे हुए सत्य को निष्पक्ष भाव से देखता एव स्वीकार करता है। यही कारण है कि भौतिकता एव अध्यात्मिकता का समन्वय करते हुए दार्शनिक विचारक श्री आनन्दघन जी नेमिनाथ भगवान् को प्रार्थना करते हुए लोकायत (चार्वाक-भौतिक) दर्शन को भगवान् के पेट की उपमा दी है, अर्थात् अध्यात्मिकता के साथ अश रूप से भौतिकता को भी स्वीकार किया है *।

* लोकायतिक कूब जिनवर नी, अश विचार जो कीजे।

प्रस्तुत पद मे लोकायत या चार्वाक दर्शन को पेट के तुल्य माना है। शरीर मे विचार शक्ति के स्रोत मस्तिष्क आदि अंगों मे पेट का महत्वपूर्ण स्थान है, खुराक से प्राप्त शक्ति को पेट से लेकर सब अंग अपना-अपना काम करते हैं। इसी तरह आध्यात्मिक जीवन मे भौतिक साधनों का भी अपना स्थान है। शरीर, मकान, वस्त्र, खाद्य-पदार्थ एव सयम साधना के अन्य भौतिक साधनों (उपकरण आदि) के सहयोग के बिना साधक अपने साध्य को सिद्ध नहीं कर सकता। अतः जैन दर्शन भौतिक पदार्थों की सर्वथा उपेक्षा नहीं करता। परन्तु वे पुष्पमाला मे पुष्पों के नीचे दबे हुए घागे की तरह आध्यात्मिकता को ज्याति से दबे रहते हैं। यह सत्य है कि पुष्पमाला को बनाने के लिए घागा आवश्यक है। घागे में अनुस्यूत सभी पुष्प शोभायमान होते हैं। परन्तु, यह शोभा तभी तक स्थित रहती है, जब तक घागा फूलों से ढका रहे। यदि फूलों को छिन्न-भिन्न करके घागा ऊपर उभर आए तो वह पुष्पमाला भट्टी-सी परिलक्षित होगी, कोई भी व्यक्ति उसे लेना स्वीकार नहीं करेगा। यही स्थिति आध्यात्मिक एव भौतिकवाद की है। यदि आध्यात्मिक पुष्पों को पराग के नीचे भौतिकता का घागा दबा रहे तो इसमे जैन दर्शन को कोई आपत्ति नहीं। साधना काल मे साधक भौतिकता से सर्वथा निवृत्त नहीं हो सकता। इस लिए उसके अस्तित्व से सर्वथा इन्कार नहीं किया जा सकता। परन्तु, यदि आध्यात्मिकता के पुष्पों को नष्ट-भ्रष्ट करके भौतिकता अपना

तत्त्व विचार सुधारस धारा, गुरुगम विषय केम पीजे ॥

पड् दर्शन जिन अंग भणीजे न्यास पडग जो साधे रे ।

नमि जिणद का चरण उपासक पड् दर्शन जो अराधे रे ।

—आनन्दधन चौबीसी

षाषिपत्य जमाना चाहती हो, जीवन में सर्वत्र भौतिकता का साम्राज्य स्थापित करने की अभिलाषा हो तो जैन दर्शन को यह स्वीकार नहीं है। वह आध्यात्मिक ज्योति से रहित भौतिकता को किसी भी हालत में पसन्द नहीं करता। वह आध्यात्मिकता में युक्त भौतिकता का या यों कहिए, त्याग निष्ठ भोग का समर्थन करता है। और चार्वाक आध्यात्मिक रहित भौतिकता का या त्याग रहित केवल भोग का समर्थन करता है। अतः चार्वाक एवं जैन दर्शन में यही सबसे बड़ा अंतर है।

चार्वाक की मान्यता के संबंध में एक श्लोक प्रसिद्ध है, उसके प्रथम पद में कहा है— “यावज्जीवेत सुख जीवेत” अर्थात् जब तक जीवित रहे, सुख-पूर्वक जीवित रहे। इस से जैन दर्शन का कोई विशेष विरोध नहीं है। जैन दर्शन भी यही कहता है कि मानव सुख-शान्ति से रहे। वह रोते-तड़पते हुए जीवन के क्षण न विताए। आर्त और रौद्र ध्यान में ही सदा निमग्न न रहे। वह रात-दिन चिन्ता के भूले में भूलता न रहे। सावक का चाहिए कि वह सुख-दुःख में हमेशा मुस्कराता रहे। दुःखों को तपती दुपहरी में भी उसका मन सरोज कुम्हलाए नहीं। वह हर स्थिति में सकल्प-विकल्पों से ऊपर उठ कर शांत मन से आत्म-साधना में संलग्न रहे। हा तो, जहां तक पहले चरण का संबंध है, जैन दर्शन का कोई विरोध नहीं है। वह भी मनुष्य को सुख-शान्ति एवं आनन्द पूर्वक जीने को प्रेरणा देता है। परन्तु गेप तीन पदों के साथ जैन दर्शन सहमत नहीं है।

उनमें कहा गया है कि “...ऋण कृत्वा घृतं पिबेत् । भस्मी-भूतस्य देहिनः, पुनरागमण कुतः।” उक्त दूसरे पद की भाषा किसी सम्य एव इमानदार व्यक्ति की भाषा प्रतीत नहीं होती। क्योंकि सुख-पूर्वक जीने का यह अर्थ नहीं है कि चाहे जैसे अनैतिक साधनों से भौतिक

पदार्थों को इकट्ठा करके मुख-भोग किया जाए। यह हम पहले ही बता चुके हैं कि त्याग निष्ठा से रहित केवल भोग की भावना पतन के गर्त में गिराने वाली है। यह मानव को मानवता से बहुत दूर, दानवता की ओर ले जाने वाली है। अस्तु, अनंतिकता के पोषण का स्वर इनसान का नहीं, शैतान का ही हो सकता है। इसलिए अनंतिक तरीके से भोगों में आसक्त रहनेकी प्रेरणा देना संसारको नरक बनाना है और जैनदर्शन संसार को जीवित नरक बनाने के पक्ष में नहीं है। वह तो मानव को भोग के कीचड़ से उपर उठा कर त्याग के शिखर पर पहुँचाने का प्रयत्न करता है। और वह चार्वाक की इस बात से भी सहमत नहीं है कि शरीर के नष्ट होने के साथ आत्मा का नाश हो जाता है, उस का पुनर्जन्म नहीं होता। हम इस बात को स्पष्ट कर चुके हैं कि जैन दर्शन आत्मा को परिणामी नित्य मानता है। और संसार में स्थित आत्मा एक योनि में प्राप्त स्थूल शरीर के नाश होने पर वह दूसरी योनि में जन्म ग्रहण करता है। यह नितांत सत्य है कि मोक्ष में जाने के बाद आत्मा पुनः संसार में नहीं आता या जन्म ग्रहण नहीं करता। परन्तु वहाँ भी आत्मा का अस्तित्व सदा बना रहता है, उसने स्वरूप का लोप नहीं होता।

इतने विस्तृत विवेचन से यह स्पष्ट हो जाता है कि चार्वाक और जैन दर्शन में आकाश-पाताल का-सा अन्तर है। चार्वाक पुण्य-पाप, नरक-स्वर्ग आदि के अस्तित्व को नहीं मानने वाला एकान्त भौतिकवादी दर्शन है और जैन पुण्य-पाप, नरक-स्वर्ग आदि के अस्तित्व में विश्वास रखने वाला अध्यात्मवादी दर्शन है। चार्वाक नास्तिक दर्शन है और जैन दर्शन आस्तिक-वाद से परिपूर्ण है।

